ISSN 0024-7359



L'enfance du Christ

272

Octobre - Décembre 2006

Octobre-Décembre 2006 - tome LV - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, Lumière & Vie est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2006

Directeur de la publication :
Hervé Jégou

Rédacteur :
Jean-Etienne Long

Administratrice :
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 272



L'enfance du Christ

Une nouvelle formule pour *Lumière & Vie* !

À partir du premier numéro de 2007, notre revue va connaître une évolution sur le fond et la forme : une nouvelle maquette au service d'un contenu plus varié.

À côté du dossier thématique qui est un trait constitutif de la revue, nous vous proposerons en ouverture un entretien avec un(e) théologien(ne) contemporain(e) à l'occasion d'une parution ou d'un anniversaire. Une troisième partie proposera un regard sur l'actualité de la société ou de l'Église.

Nous espérons que ce contenu plus diversifié rejoindra l'attente de nos lecteurs et inscrira *Lumière & Vie* dans une proximité plus grande avec les questions de nos contemporains.

« Il est né, le divin enfant ! »

Il ne s'agira pas tant de s'arrêter à la fête de la nativité, que de s'interroger sur le statut de ces récits de l'enfance de Jésus dans les évangiles. Que cherchent-ils à dire ? Comment les lire ? Quelles sont les clés d'interprétation qui pourraient permettre de sortir de l'alternative entre leur réception naïve (tout ce qui est écrit s'est passé exactement comme c'est écrit), qui nourrit la dévotion de la crèche et de la fête des rois, et leur relégation par l'exégèse historico-critique au rang des légendes ?

Nous avons choisi pour sortir de ce dilemme d'aller résolument aux textes, sans les isoler les uns des autres. Comme le montre Pierre Gibert dans son article d'ouverture, les silences sur l'enfance de Jésus en Marc et Jean confirment le sens à donner aux récits de Matthieu et Luc. Il s'agit pour tous de dire leur foi en Jésus, et très précisément de le confesser comme Fils de Dieu. C'est la foi qui rejaillit sur le récit, qui le suscite, pour la manifester.

Loin d'être de simples contes, les récits de l'enfance s'intègrent dans une construction théologique précise, que nous présente François Brossier. Son article fournit un bon guide de lecture et de méditation des textes de la liturgie pour ce temps de Noël en soulignant la foi à l'œuvre dans leur composition.

Cette foi affleure aussi dans ces récits d'abord moins facile, justement parce qu'ils touchent au légendaire et au merveilleux, et ne s'insèrent pas aussi nettement dans une lecture théologique avisée : les apocryphes, dont Michel Berder nous livre des extraits bien significatifs, transmettent aussi la foi, d'une façon certes plus ambiguë, mais révélatrice du questionnement sur la personne de Jésus.

Tel est l'essentiel de l'expression de la foi, et la réflexion dogmatique des premiers siècles ne s'y trompe pas, qui ne s'arrête guère aux circonstances et aux détails de l'enfance, mais se concentre sur la question : « qui est le Christ ? ». Et c'est la question du salut qui est le critère retenu pour affirmer la divinité du Christ. « La filiation divine ne repose pas, d'après la foi de l'Église, sur le fait que Jésus n'a pas eu de père humain ; la doctrine de la divinité de Jésus ne serait pas mise en cause si Jésus était issu d'un mariage normal. Car la filiation divine dont parle la foi n'est pas un fait biologique, mais ontologique ».[1]

Et pourtant, cette foi ne pouvait pas s'exprimer qu'en termes savants. Elle a conduit d'une certaine manière la société à un autre regard sur l'enfance, qui s'est exprimé à travers l'art. Rémy Vallejo indique bien comment a évolué la représentation artistique de l'enfant Jésus, comment le souci de transmettre le mystère s'est étendu à la contemplation des traits de son humanité, et de là, à une dévotion marquée par la compassion.

L'artiste sait parfois dégager du récit ouvert une signification universelle, comme Berlioz dans sa trilogie sacrée sait déployer une perception du drame humain de l'exil et de l'espoir du salut, ainsi que le met en lumière Martine Mertzweiller.

En s'intégrant dans la culture, les récits d'enfance ont laissé surtout une touche d'humanité, des effets de tendresse et de paix, sans doute beaucoup plus importants encore que les tentatives de récupérations mercantiles de la fête. Odon Vallet nous le fait saisir dans cette évocation de la grâce des Noëls d'Aubervilliers...

Mais au cœur de ce dossier, nous avons tenu à ne pas en rester à cette grâce, parce qu'il y a toujours un risque de sentimentalisme à parler de l'enfance. Or, comme le souligne Frédérique Oltra, l'esprit d'enfance de l'évangile est bien autre chose qu'un attendrissement sentimental. Et ses effets vont bien au-delà d'une brève trêve de Noël : il s'agit ni plus ni moins que de se laisser entièrement saisir par l'appel de l'Amour du Père, dans un don de soi, une consécration de toute l'existence au service : l'être même du Fils, voilà le devenir de l'homme.

Jean-Etienne LONG, *rédacteur.*

---

1. Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, p. 192 (réédition sans corrections, mais augmentée d'une préface, Cerf, 2004).

Pierre GIBERT

Et incarnatus est ou la genèse d'un Dieu

Lorsque l'évangile selon S. Matthieu rapporte la confession de Pierre, « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16,15), la question qu'il invite à se poser là n'est peut-être pas tant celle de l'authenticité historique du propos que celle de sa place et de son importance dans l'économie générale de cet évangile. Proclamation d'une filiation divine confirmée par Jésus lui-même qui rappelle que c'est son « Père qui est dans les cieux » qui a inspiré Pierre, il y a là un donné suffisamment fort et clair pour ne pas résonner dans l'ensemble de l'évangile.

Si donc la suite du récit restera dominée, jusque dans le paradoxe de la souffrance, par cette proclamation pétrinienne et sa confirmation par Jésus, il y a à se demander ce qu'il en est du commencement de l'histoire, la naissance et l'enfance de celui qui, au centre de l'évangile, est ainsi proclamé Fils de Dieu.

En effet, l'ensemble de l'évangile peut aussi se lire comme une biographie, Jésus y étant présenté selon tous les traits d'un visage et d'un itinéraire humains[1]. De

1. Sans nous engager dans le débat de la nature historienne ou non, biographique ou non des évangiles, disons que nous retenons ici ce qui fait la base de toute histoire et de toute biographie, incontestablement présent dans les évangiles, le *schéma chronologique* et celui, *biographique*, qui conduit un personnage de sa naissance à sa mort en rapportant entre deux suffisamment de traits qui font le déroulement et la durée d'une histoire à partir de ces éléments minimaux. Ainsi perçus, les évangiles relèvent incontestablement de ces éléments, même s'ils relèvent aussi de bien d'autres présupposés et intentionnalités.

ce fait, la question qui se pose concernant son enfance est d'abord celle qui relève de tous les récits d'enfance d'un personnage exceptionnel, la question de la *part* de *relecture* qui, sans conditionner outrancièrement la suite de l'histoire, en induit suffisamment.

Le statut particulier du Christ comme homme et Dieu, qui déjà se dégage de la confession de Pierre et de sa confirmation par Jésus lui-même, implique donc son intégration dans le récit de naissance et d'enfance, et ce, au nom de la *relecture qui fait écriture*, et écriture d'une histoire, voire d'une biographie. Autrement dit, *quelle remontée à l'origine et au commencement*[2] *est-elle provoquée par cette double reconnaissance d'humanité et de divinité ?* Quel type de récit en produit-elle ? Et pourquoi même le *récit* plutôt que la simple formulation en discours[3] ?

Ce sont ces questions que nous voudrions poser, sinon totalement traiter, dans ces pages inaugurales d'un ensemble sur l'enfance du Christ, à deux conditions cependant : d'une part, nous nous en tiendrons au texte même de l'évangile, en oubliant ou ignorant autant que faire se peut les développements du dogme qui, à partir des grands conciles du IVe siècle jusqu'aux proclamations romaines des dogmes mariaux des XIXe et XXe siècles, ont déployé une pensée et une réflexion au nom d'exigences que les contemporains des auteurs des évangiles ne pouvaient avoir ; en bref, les récits des enfances du Christ dépendant de leurs propres moments de rédaction, nous puiserons dans les évangiles exclusivement les raisons de cette « remontée » aux origines.

D'autre part, si nous devons d'abord tenir compte des deux évangiles qui rapportent ces récits, les évangiles selon Matthieu et Luc, nous ne devrons pas ignorer pour autant les deux autres évangiles qui ne rapportent pas de récits équivalents et ignorent apparemment ces enfances, les évangiles selon Marc et selon Jean : nous verrons que leur silence ou leur réserve n'est pas sans signification par rapport à une « théologie » qui a produit les récits des deux autres évangiles.

---

2. Nous ne prenons pas en synonymie les deux termes d'« origine(s) » et de « commencement », même si nous pourrons parfois les intervertir. L'*origine* (et les *origines*), se situant le plus souvent en antériorité, induisent une dimension d'être, tandis que le *commencement* a le plus souvent une connotation chronologique, désignant le « premier moment » suivi des autres moments constitutifs d'une histoire, n'oubliant pas cependant qu'origines et commencement demeurent inconscients et insaisissables comme tels, et soumis à des processus particuliers d'expressions. Voir à ce propos P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Le Seuil, Paris, 1986, notamment pp. 29ss et 239-266.
3. Tel par exemple le Prologue du 4e évangile.

De la nature humaine à l'implication divine

Dans un premier temps cependant, tant dans l'évangile de Matthieu que celui de Luc, l'ouverture narrative paraît ignorer la dimension divine de celui dont ils s'apprêtent à rapporter les faits précédant sa naissance. Le « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » sur lequel s'ouvre le premier, puis le « prologue » dédicatoire qui ouvre le second, n'explicitent pas un lien particulier de Jésus à l'ordre divin, le récit lucanien prenant d'abord le temps de narrer l'avènement de Jean le Baptiste.

En revanche, l'évangile de Jean, qui ignore les enfances du Christ, inclut immédiatement le Verbe en Dieu, et en Dieu éternel et créateur (Jn 1,1-3). Et Marc dit immédiatement en titre de son ouvrage le « Fils de Dieu » : « Commencement de l'Evangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu », ce qui est aussi annonce du dévoilement en trois étapes à l'œuvre dans l'ensemble de son récit (Mc 1,1)[4].

Mais, comme nous l'avons déjà rappelé, ni Jean ni Marc ne réservent de place à des « récits d'enfances », laissant les proclamations de divinité arriver en leur temps, c'est-à-dire à des moments précis d'une narration historienne, même si celle-ci est également marquée par le dévoilement final de la résurrection, et par les confessions ultérieures en la divinité du Christ[5]. Car on ne le soulignera jamais assez, on ne doit pas perdre de vue que la mise en route des écrivains et historiens néotestamentaires fut en quelque sorte initiée par les événements issus de la résurrection et par la confession de foi impliquant la divinité qui en découla.

Tout commencement étant fonction d'une expérience et d'une conscience suffisantes de ce dont on le dit, le commencement en récits des enfances du Christ chez Matthieu et chez Luc ne relève donc pas seulement de la norme contraignante de la chronologie, mais de l'*idée* qu'on a pu se faire de son être même

4. Rappelons, en effet, que l'ensemble de l'évangile de Marc est précisément marqué d'étapes de « dévoilement » de la personnalité de Jésus : « Jésus » venant de Nazareth (Mc 1,9), proclamé « Christ » par Pierre, à peu près au centre du récit (Mc 8,29), puis « Fils de Dieu » par le centurion (Mc 15, 39), non seulement comme s'il fallait remplir le programme d'une révélation proclamée en commencement, mais comme s'il fallait aussi que les hommes eux-mêmes effectuent ce dévoilement à travers la tâche de l'évangéliste pour « Jésus de Nazareth », avec la proclamation du juif Pierre pour le « Christ », c'est-à-dire le Messie, enfin la reconnaissance du païen pour le « fils de Dieu ».
5. Telles qu'en témoigne, faut-il le rappeler, le corpus paulinien.

après que fût clos le compte de l'âge de sa vie terrestre[6]. Ainsi, le « récit de commencement » dit et doit dire ici ce qui fut au terme de l'itinéraire dont les évangélistes vont précisément dire le commencement.

Car le commencement - tout commencement - est sous le signe paradoxal d'une fin, c'est-à-dire d'un terme suffisant ou satisfaisant de compréhension de la réalité qu'il prétend marquer en commencement précisément, personne, nation, évènement, ère, etc. Ainsi, avant de s'attacher à quelque question que ce soit, en particulier de l'ordre de l'authenticité historique de cette part première, c'est la question du *sens* à donner à ce qui la suit, qui, du point de vue du rédacteur, doit être comprise d'entrée, tant il est vrai qu'il n'est pas d'écrit qui ne soit d'abord terme et fin de ce qu'il fixe.

Par conséquent, lorsque les évangélistes ouvrent leur récit, que ce soit par enfances[7] ou par discours, ils se doivent *dès le commencement* de s'assurer du lecteur comme d'assurer celui-ci quant à l'intégralité du message dont ils savent non seulement les composantes, mais le terme qui en scelle définitivement le sens.

C'est donc la question à la fois d'une nécessité et d'un procédé qu'il s'agit d'examiner ici, nécessité et procédé qui devront satisfaire un lecteur qui confesse *déjà* Jésus comme de Nazareth, Christ, et Fils de Dieu, et ce grâce à un art particulier du récit qui ne doit rien laisser au hasard de la lecture, encore moins au suspense.

Des caractéristiques du récit de foi

Même si nous n'ignorons pas ici la particularité de l'ensemble des récits matthéens et lucaniens avec les difficultés qu'ils offrent à la rationalité moderne de la conscience historienne, nous devons nous attacher principalement aux caractéristiques de la majorité des épisodes racontés par les deux évangiles, et

---

6. Pour la suite de la réflexion, il faut ici noter la particularité des rédactions évangéliques. Il s'agit bien d'ensembles unifiés entre commencement et fin, à la différence de recueils plus ou moins disparates, les livres prophétiques par exemple. Quelles que soient les datations des différents documents et sous-ensembles qu'on peut reconnaître dans l'état actuel de nos évangiles, leur rédaction finale dit un ordre d'intelligence (ou d'intelligibilité) qui tient à l'explicitation d'un terme donnant la clé de l'ensemble, et a fortiori des « commencements ». La mort et la résurrection de Jésus, quelle que soit l'expression de leur relation, révèlent une autre élaboration des textes évangéliques que la simple « collection » de sources et documents, tels par exemple qu'on peut les constater dans les livres prophétiques. C'est donc en tenant compte de cette économie générale et ultime des évangiles que nous devons réfléchir à l'élaboration et au contenu des « récits de l'enfance ».

7. Au sens français synonymique de « récits » spécifiés par l'enfance précisément.

en premier lieu, l'*absence de tout tiers témoin*. En effet, dans le récit de l'« annonciation » à Joseph (Mt 1,18-25), des songes adressés aux mages (2,12) et à Joseph autour de l'épisode « égyptien » (2,13.19-20), comme dans le récit de l'annonce à Zacharie de la naissance de Jean-Baptiste (Lc 1,5-22), et dans celui de l'Annonciation à Marie (1,26-38), le « héros humain » est seul face à l'« être surnaturel » qui l'interpelle et l'informe de sa mission ou responsabilité. A quoi il faut ajouter l'appui de citations explicites d'*Ecritures* (Mt 1,23 ; 2,6.18.24) comme de citations implicites, dans les hymnes notamment (Lc 1,46-55.67-79 ; 2,29-32), ce qui valorise enfin la *forme hymnique* dont l'artifice marque aussi l'intentionnalité de ces ensembles.

Autrement dit, par les procédés même d'écriture et de synthèse rédactionnelle, par les modes littéraires quasi exclusivement utilisés ici - et qu'on ne retrouvera pas avec cette force dans la suite des deux évangiles, pas même dans les récits des apparitions du ressuscité -, il y a dans les « évangiles de l'enfance » *une expression, un message et donc une signification propres* qui dominent ou excluent le narratif strictement historique que nos évangélistes savent au demeurant respecter dans la majeure partie de leur propos.

Ces traits, que nous avons ramenés à trois, absence de tiers témoin, citations d'Ecritures et hymnes, suffisent, à notre sens, à dire en commencement l'intentionnalité des évangélistes et donc le sens qu'ils ont voulu non seulement donner à ces « débuts », mais imposer au lecteur pour l'intelligibilité même de toute l'histoire qu'ils introduisaient ainsi. En un mot, c'est bien de *sens* qu'il s'agit là d'abord, un sens pour la suite du récit, mais surtout recueilli au terme des événements à rapporter et rétro-projetés en ces commencements.

Si donc l'on tient avant tout compte des modes d'expression dominants que nous avons rappelés, si l'on échappe par conséquent au seul souci de l'historicité de ces récits, force s'impose de saisir dès ces commencements le message qui n'est normalement et pleinement explicite qu'au terme de la rédaction.

Or, qu'induisent ces trois modes d'expression, absence de tiers témoin, citations d'Ecritures et formes hymniques ? Que nous ne sommes là en aucun cas dans un domaine exclusivement humain, soumis à la seule appréhension de la connaissance directe ou par témoignage, et exclusivement exprimable dans la prose relationnelle de faits purement humains directement accessibles, soit par la raison et l'expérience du lecteur, soit par le témoignage de l'auteur ou de ses informateurs. Car c'est d'un *ordre divin* qu'il s'agit ici qui comme tel ne peut qu'échapper à l'humain, ce que confirmera la finale du prologue de Jean rappelant que « Dieu, nul ne l'a jamais vu » (1,18a).

En effet, même si l'on peut reconnaître là des formes de récits repérables dans l'Ancien Testament, voire en d'autres aires religieuses et culturelles, les récits d'annonciation notamment, que ce soit à Zacharie, Joseph ou Marie, sont en quelque sorte « montés » de manière à échapper non seulement à quelque témoin direct que ce soit, mais au lecteur même qui prétendrait, d'une façon ou d'autre, trouver la passe de la véracité historique[8] ou, a contrario, de l'invraisemblance imaginaire.

Que Zacharie soit seul dans le sanctuaire, que Marie le soit également chez elle, ou que l'un et l'autre aient vécu une « scène intérieure » en présence d'éventuels témoins nécessairement inconscients, ne sont pas que des informations plus ou moins anecdotiques ; a fortiori dans le cas de Joseph, dont le caractère inaccessible de l'expérience est pour ainsi dire redoublé du fait à la fois du *songe* pendant son sommeil et de la *vision* de l'Ange du Seigneur. Dans tous les cas, il s'agit de dire un invisible, un inaccessible radical pour un message à recevoir certes, mais dont le « terme » est d'un ordre qui échappe à l'humain exclusif.

Si l'on ajoute à cela les références à l'Ecriture, qui trouvent là un accomplissement auquel aucun homme ne saurait satisfaire, sinon à les répéter ou les prolonger, si donc leurs citations même marquent un terme, ce terme même est, là encore, d'un ordre autre que celui de l'humain, fût-il dans la mouvance des pères et prophètes de l'Ancien Testament.

Enfin, l'importance de l'hymnique, autrement dit du poétique, dans sa prosodie et son déploiement de signification impliquant et révélant la dimension liturgique et la répétition *ad perpetuum*, confirment ultimement et pour la perpétuation dans la suite des temps et l'expression même des croyants, que l'ordre du divin est ici confirmé, achevé en quelque sorte dès le commencement, dès les enfances du Christ, Fils de Dieu. Une conjonction d'expressions littéraires n'est plus là au service d'une histoire ou d'une historicité qui se limiteraient à elles-mêmes ; elle est non seulement au service d'un autre ordre, mais elle dit cet ordre, l'ordre du divin, plaçant celui que la suite des événements et donc du récit « racontera », dans la coulée historique où il affrontera les hommes jusqu'à la mort.

---

8. Par exemple la « confidence » que les héros auraient pu faire de leur expérience soit à un proche soit à l'évangéliste lui-même.

La vérité théologique de la foi en Christ

Dès ces commencements certes, les hommes et les femmes sont présents ; mais ceux-là aussi se trouvent pris en quelque sorte en un lieu et un temps qui comme tels ne sont ni vécus ni visitables comme humains, tant il est vrai que tout commencement est produit de sa suite et de la fin de cette suite qui en diront la vérité. Récits théologiques, dira-t-on, si l'on veut accepter cette expression en la dénuant autant que possible de toute contamination mythique ou mythologique, ils ne prétendent pas d'abord à l'histoire et à l'historicité ; ils prétendent à leur message, à ce qui est de l'ordre de la vérité pour les croyants qui, en tant qu'être humains, n'ont pu croire qu'en un objet ultime, une manifestation ultime, celle qui fit s'exprimer le centurion au pied de la croix (Mc 15,39), ou le disciple bien-aimé sur le seuil du tombeau (Jn 20,8).

Dans cette perspective, la question de l'historicité est non seulement vaine mais déplacée ; bien plus, s'obséder des « informations » données dans ces récits comme dans les citations d'Ecritures ou les hymnes pour seulement déduire la conception virginale, c'est d'une certaine façon fausser les textes en déplaçant l'intentionnalité : ni Matthieu ni Luc ne prétendaient indiquer une « vérité à croire » qui serait entrée dans une dimension salutaire ; ils entendaient introduire le lecteur croyant au terme de sa foi, celle qui lui faisait confesser le « Christ mort et ressuscité pour nos péchés », ainsi que l'avait déjà écrit Paul dans la 1ère épître aux Corinthiens (1 Co 15,3-5), reprenant les termes d'un credo que lui-même avait reçu, bien avant sans doute que fussent définitivement rédigés les évangiles et les récits d'enfance de Matthieu et de Luc.

En ce sens, les « silences » de Marc et de Jean sur ces enfances, comme les modes différents de commencement de leurs évangiles viennent confirmer cette visée ultime à dimension théologique.

Le Prologue johannique en ce sens parle de lui-même : confession de foi, et même ensemble d'articles de foi, il ouvre sans ambiguïté sinon sans difficulté l'aventure évangélique, celle du Christ, mais aussi celle de tous ces différents types de croyants qu'il met en scène tout au long du long procès en forme de récit qui constitue la première des deux parties de l'évangile[9]. Porche théologique, comment peut-il se concevoir sans les trois derniers chapitres ni surtout les deux

9. Jn 1-12. Rappelons que le 4e évangile révèle en cercles concentriques les approches du Christ par la foi, plaçant au centre le disciple bien-aimé reposant sur la poitrine de Jésus lors de la Cène, puis en premier cercle, celui des disciples et apôtres, en deuxième cercle les pharisiens « hésitants » et enfin, dans le troisième cercle tous ceux qui refusent de croire.

conclusions qui aujourd'hui le ferment ? Il s'agit bien là de croire que Jésus est Christ et Fils de Dieu (Jn 20,30-31).

L'inclusion est ici explicitement théologique, mais non moins soumise à l'adhésion de foi et pas seulement au souci de connaissance historique. Cela fut écrit, certes, comme tout livre d'histoire, jusque dans le détail, confirmant une intentionnalité historienne ; mais de la fin renvoyant au début, comme de ce « commencement » renvoyant à la fin, c'est à un discours théologique que le croyant est renvoyé dans sa confession du Christ comme dans sa vie.

Enfin, le début de l'évangile de Marc est, d'une certaine façon, encore plus explicite dans sa brièveté même. Comme nous l'avons déjà évoqué, son titre est en quelque sorte programmatique de l'itinéraire : celui des apôtres d'abord, mais aussi des personnages de rencontre, et jusque de ces païens que symbolise magnifiquement le centurion venant pourtant d'entendre de la bouche du Christ mourant le terrible cri de son désespoir (Mc 15,34.39). Quelles que soient les raisons de l'évangéliste, il est clair que pour Marc les récits d'enfance ne s'imposaient pas, qu'ils n'étaient donc pas nécessaires à une intelligence juste du Christ.

Qu'il nous soit permis de reconnaître qu'il y a là raison de plus à ne pas trop en rajouter ou en faire dire aux récits matthéens et lucaniens des enfances : deux évangélistes sur quatre ont préféré garder le silence sur ces commencements jamais vécus comme tels mais compris au terme, et toujours plus ou moins inaccessibles par l'historien ; c'est donc que même ces récits, malgré tout assez détaillés, rejoignent un silence de circonstance, voire de nécessité. Comme les silences des deux autres évangélistes, les récits de Matthieu et de Luc relèvent aussi d'un silence d'histoire parce qu'il s'agit avant tout et définitivement en commencement comme en fin, de confesser Jésus, Christ et Fils de Dieu.

Dans ces conditions, on peut accepter ici sans dérobade le terme de « langage » pour parler de l'art rédactionnel matthéen et lucanien des évangiles de l'enfance. C'est bien d'un *langage théologique* qu'il s'agit, dans l'héritage pour partie de l'Ancien Testament et de sa tradition d'annonces et de visions porteuses de message et de mission pour le bénéficiaire humain confronté à un être surnaturel. Mais la conjonction à cet art du récit de commencement de références des Ecritures citées comme définitives dans l'accomplissement, et d'hymnes évoquant l'implication liturgique, explicite pour ainsi dire ce langage en lui donnant sa dimension et densité définitives, celles d'une *théologie.*

Du même coup, le lecteur des évangiles n'est pas seulement un lecteur plus ou moins curieux, plus ou moins intéressé par le cours d'une aventure dont il faudrait lui donner le détail depuis les commencements, c'est un croyant dont il faut sans

doute concrétiser la foi mais surtout éclairer l'objet : non pas celui d'une histoire plus ou moins merveilleuse, mais d'une histoire a dimension théologique, révélant proprement, et pas seulement de façon progressive ou pédagogique, Jésus à la fois homme et Dieu.

Or ceci doit être fait en commencement, dans ces récits d'enfance justement, sans ambiguïté, selon le langage approprié des récits matthéens et lucaniens qui paradoxalement reçoivent en la matiere confirmation du silence de Marc et de Jean. Car cela fut et en fin de compte écrit pour que « vous croyiez que Jésus est Christ et Fils de Dieu et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » (Jn 20,31).

Pierre GIBERT sj.

Pierre GIBERT, jésuite, est rédacteur en chef de la revue « Recherches de science religieuse ». Il a longtemps enseigné l'exégèse biblique à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon.



n° 273

La politique

Au sommaire de ce premier numéro de 2007 (nouvelle formule) :

NOUVEAU : Entretien avec un théologien

La christologie des premiers conciles

résumée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*

464 L'événement unique et tout à fait singulier de l'Incarnation du Fils de Dieu ne signifie pas que Jésus-Christ soit en partie Dieu et en partie homme, ni qu'il soit le résultat du mélange confus entre le divin et l'humain. Il s'est fait vraiment homme en restant vraiment Dieu. Jésus Christ est **vrai Dieu et vrai homme**. Cette vérité de foi, l'Eglise a dû la défendre et la clarifier au cours des premiers siècles face à des hérésies qui la falsifiaient.

465 Les premières hérésies ont moins nié la divinité du Christ que son humanité vraie (docétisme gnostique). Dès les temps apostoliques la foi chrétienne a insisté sur la vraie incarnation du Fils de Dieu, "venu dans la chair" (cf. *1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7*). Mais dès le troisième siècle, l'Eglise a dû affirmer contre Paul de Samosate, dans un concile réuni à **Antioche**, que Jésus-Christ est Fils de Dieu par nature et non par adoption. Le premier concile œcuménique de **Nicée** en 325 confessa dans son Credo que le Fils de Dieu est "engendré, non pas créé, de la même substance ('homousios') que le Père" et condamna Arius qui affirmait que "le Fils de Dieu est sorti du néant" (*DS 130*) et qu'il serait "d'une autre substance que le Père" (*DS 126*).[1]

---

1. DS est l'abréviation pour Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* dont Heinrich Denzinger réalisa la première édition en 1854. On en trouve la traduction française sous le nom de *Symboles et définitions de la foi catholique* (Cerf, 1996, 38ème édition). Cc. est l'abréviation de Concile. Les caractères gras sont de la rédaction de L&V, pour souligner les étapes de la formulation du dogme christologique.

466 L'hérésie nestorienne voyait dans le Christ une personne humaine conjointe à la personne divine du Fils de Dieu. Face à elle S. Cyrille d'Alexandrie et le troisième concile œcuménique réuni à **Ephèse** en 431 ont confessé que "le Verbe, en s'unissant dans sa personne une chair animée par une âme rationnelle, est devenu homme" (*DS 250*). L'humanité du Christ n'a d'autre sujet que la personne divine du Fils de Dieu qui l'a assumée et faite sienne dès sa conception. Pour cela le concile d'Ephèse a proclamé en 431 que Marie est devenue en toute vérité Mère de Dieu par la conception humaine du Fils de Dieu dans son sein : "Mère de Dieu, non parce que le Verbe de Dieu a tiré d'elle sa nature divine, mais parce que c'est d'elle qu'il tient le corps sacré doté d'une âme rationnelle, uni auquel en sa personne le Verbe est dit naître selon la chair" (*DS 251*).

467 Les monophysites affirmaient que la nature humaine avait cessé d'exister comme telle dans le Christ en étant assumée par sa personne divine de Fils de Dieu. Confronté à cette hérésie, le quatrième concile oecuménique, à **Chalcédoine**, a confessé en 451 :

> A la suite des saints Pères, nous enseignons unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité et parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme rationnelle et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, "semblable à nous en tout, à l'exception du péché" (*He 4,15*) ; engendré du Père avant tous les siècles selon la divinité, et en ces derniers jours, pour nous et pour notre salut, né de la Vierge Marie, Mère de Dieu, selon l'humanité.
>
> Un seul et même Christ, Seigneur, Fils unique, que nous devons reconnaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. La différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais plutôt les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase (*DS 301-302*).

468 Après le concile de Chalcédoine, certains firent de la nature humaine du Christ une sorte de sujet personnel. Contre eux, le cinquième concile œcuménique, à **Constantinople** en 553, a confessé à propos du Christ : "Il n'y a qu'une seule hypostase (ou personne), qui est notre Seigneur Jésus-Christ, *un de la Trinité*" (*DS 424*). Tout dans l'humanité du Christ doit donc être attribué à sa personne divine comme à son sujet propre (cf. déjà Cc. Ephèse : *DS 255*), non seulement les miracles mais aussi les souffrances (cf. *DS 424*) et même la mort : "Celui qui a été crucifié dans la chair, notre Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu, Seigneur de la gloire et Un de la sainte Trinité" (*DS 432*).

469 L'Eglise confesse ainsi que Jésus est inséparablement vrai Dieu et vrai homme. Il est vraiment le Fils de Dieu qui s'est fait homme, notre frère, et cela sans cesser d'être Dieu, notre Seigneur :

"Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit",[2] chante la Liturgie romaine. Et la liturgie de S. Jean Chrysostome proclame et chante : "O Fils Unique et Verbe de Dieu, étant immortel, tu as daigné pour notre salut t'incarner de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, qui sans changement es devenu homme, et qui as été crucifié, O Christ Dieu, qui, par ta mort as écrasé la mort, qui es Un de la Sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint-Esprit, sauve-nous !" (Tropaire "O monoghenis").

470 Parce que dans l'union mystérieuse de l'Incarnation "la nature humaine a été assumée, non absorbée" (*GS 22*),[3] l'Eglise a été amenée au cours des siècles à confesser **la pleine réalité de l'âme humaine**, avec ses opérations d'intelligence et de volonté, et du corps humain du Christ. Mais parallèlement, elle a eu à rappeler à chaque fois que la nature humaine du Christ appartient en propre à la personne divine du Fils de Dieu qui l'a assumée. Tout ce qu'il est et ce qu'il fait en elle relève "d'Un de la Trinité". Le Fils de Dieu communique donc à son humanité son propre mode d'exister personnel dans la Trinité. Ainsi, dans son âme comme dans son corps, le Christ exprime humainement les mœurs divines de la Trinité (cf. *Jn 14,9-10*) :

> Le Fils de Dieu a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché (*GS 22*).

471 Apollinaire de Laodicée affirmait que dans le Christ le Verbe avait remplacé l'âme ou l'esprit. Contre cette erreur l'Eglise a confessé que le Fils éternel a assumé aussi une âme raisonnable humaine (cf. *DS 149*).

472 Cette âme humaine que le Fils de Dieu a assumée est douée d'une vraie connaissance humaine. En tant que telle celle-ci ne pouvait pas être de soi illimitée : elle était exercée dans les conditions historiques de son existence dans l'espace et le temps. C'est pourquoi le Fils de Dieu a pu vouloir en se faisant homme "croître en sagesse, en taille et en grâce" (*Lc 2,52*) et de même avoir à s'enquérir sur ce que dans la condition humaine on doit apprendre de manière expérimentale (cf. *Mc 6,38 ; Mc 8,27 ; Jn 11,34* etc.). Cela correspondait à la réalité de son abaissement volontaire dans "la condition d'esclave" (*Ph 2,7*).

473 Mais en même temps, cette connaissance vraiment humaine du Fils de Dieu exprimait la vie divine de sa personne (cf. S. Grégoire le Grand, ep. 10,39 : *DS 475*). "La nature humaine du Fils de Dieu, *non par elle-même mais par son union*

---

2. « Il resta ce qu'il était, il assuma ce qu'il n'était pas » (*Liturgie des Heures*, antienne des laudes du premier janvier ; cf. S. Léon le Grand, serm. 21,2-3).
3. GS renvoie à *Gaudium et spes*, titre de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (cf. *Concile œcuménique Vatican II*, Centurion, 1967, p. 207).

au Verbe, connaissait et manifestait en elle tout ce qui convient à Dieu" (S. Maxime le Confesseur, qu. dub. 66). C'est en premier le cas de la connaissance intime et immédiate que le Fils de Dieu fait homme a de son Père (cf. *Mc 14,36 ; Mt 11,27 ; Jn 1,18 ; Jn 8,55 ;* etc.). Le Fils montrait aussi dans sa connaissance humaine la pénétration divine qu'il avait des pensées secrètes du cœur des hommes (cf. *Mc 2,8 ; Jn 2,25 ; Jn 6,61 ;* etc.).

474 De par son union à la Sagesse divine en la personne du Verbe incarné, la connaissance humaine du Christ jouissait en plénitude de la science des desseins éternels qu'il était venu révéler (cf. *Mc 8,31 ; Mc 9,31 ; Mc 10,33-34 ; Mc 14,18-20 ; Mc 14,26-30*). Ce qu'il reconnaît ignorer dans ce domaine (cf. *Mc 13,32*), il déclare ailleurs n'avoir pas mission de le révéler (cf. *Ac 1,7*).

475 De manière parallèle, l'Eglise a confessé au sixième concile oecuménique (Cc. **Constantinople III** en 681) que le Christ possède deux volontés et deux opérations naturelles, divines et humaines, non pas opposées, mais coopérantes, de sorte que le Verbe fait chair a voulu humainement dans l'obéissance à son Père tout ce qu'il a décidé divinement avec le Père et le Saint-Esprit pour notre salut (cf. *DS 556-559*). La volonté humaine du Christ "suit sa volonté divine, sans être en résistance ni en opposition vis-à-vis d'elle, mais bien plutôt en étant subordonnée à cette volonté toute-puissante" (*DS 556*).

476 Puisque le Verbe s'est fait chair en assumant une vraie humanite, le corps du Christ était délimité (cf. Cc. **Latran** en 649 : *DS 504*). A cause de cela, le visage humain de Jésus peut être "dépeint" (*Ga 3,2*). Au VIIème Concile oecuménique (Cc. **Nicée II** en 787: *DS 600-603*) l'Eglise a reconnu comme légitime qu'il soit représenté sur des images saintes.

477 En même temps l'Eglise a toujours reconnu que, dans le corps de Jésus, "Dieu qui est par nature invisible est devenu visible à nos yeux" (préface de Noël). En effet, les particularités individuelles du corps du Christ expriment la personne divine du Fils de Dieu. Celui-ci a fait siens les traits de son corps humain au point que, dépeints sur une image sainte, ils peuvent être vénérés car le croyant qui vénère son image, "vénère en elle la personne qui y est dépeinte" (Cc. **Nicée II**: *DS 601*).

Extrait du Catéchisme de l'Église catholique, *Mame*, 1992, *p. 103-106.*

François BROSSIER

Les évangiles de l'enfance

La lecture des évangiles de l'enfance a longtemps provoqué deux réactions opposées. Soit une lecture « naïve » qui ne retient que les aspects folkloriques largement exploités au temps de Noël (la crèche, les bergers, les mages, etc.), soit un rejet pur et simple de récits qui feraient plus appel à la légende qu'à l'histoire. Les études historico-critiques et, plus récemment, les études narratologiques ont relancé l'intérêt pour ces chapitres inséparables des évangiles dont ils font partie. En effet, la pertinence théologique et historique de tels récits ne peut être mesurée à l'aune de leur historicité positive.

Les travaux de Paul Ricœur[1] ont bien montré qu'il était erroné de réduire l'historique à « ce qui s'est réellement produit » ; une reconstruction « poétique » permet bien souvent d'aller beaucoup plus loin dans la compréhension de l'histoire. C'est dans cet esprit que nous aborderons successivement les évangiles de Matthieu et de Luc : Quelle lecture de l'événement Jésus nous proposent-ils dans ces chapitres qui apparaissent comme de véritables préfaces à leur ouvrage ?

---

1. Voir par exemple : « La fonction narrative », in *La narrativité*, Paris, éditions du CNRS, 1980, p. 49-68.

I

L'évangile de Matthieu

La généalogie de Jésus

Depuis quelques dizaines d'années, les clubs de recherche généalogique se sont multipliés. Les membres les plus chanceux, à partir des registres paroissiaux ou communaux, ont réussi à remonter trois, voire quatre siècles. Lorsqu'on lit la généalogie de Jésus qui ouvre l'évangile, il n'est pas possible d'y voir la liste « exacte » de ses ancêtres. La structure montre aisément le caractère construit d'une telle liste divisée en trois fois quatorze noms. Mt s'inscrit dans une tradition très développée au moment de l'Exil[2]. La perte de la terre poussait les israélites à retrouver leurs racines à travers ces généalogies plus ou moins fictives ; celles-ci pouvaient aussi servir à légitimer les fonctions sacerdotales.

La fonction de la généalogie en Mt est déjà donnée par le titre : littéralement « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham ». « Livre de la genèse » reprend textuellement Gn 2,4 dans la version grecque des Septante. Ainsi, pour Mt, la naissance de Jésus est un véritable recommencement de l'histoire humaine. « Fils d'Abraham » situe Jésus dans l'histoire d'Israël et « Fils de David » comme l'héritier des espérances messianiques juives.

La première liste suit fidèlement Rt 4,18-22. Elle se termine par David, expressément désigné comme roi, ce qui confirme l'importance du titre de fils de David donné à Jésus. Le contenu de la seconde liste montre bien son caractère artificiel puisque Mt est obligé d'omettre trois rois pour arriver au chiffre 14. La troisième liste, à partir de l'Exil, est composée de noms inconnus : Jésus n'est pas seulement l'héritier d'une longue liste de personnages célèbres mais également d'une multitude d'humbles membres du peuple de Dieu.

Le caractère répétitif de la formule « untel engendra untel » fait d'autant plus apparaître les anomalies : « Juda engendra Pharès et Zara de Thamar..., Salmon engendra Booz de Rahab..., Booz engendra Jobed de Ruth..., David engendra Salomon de la femme d'Urie..., Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie de laquelle est né Jésus, que l'on appelle Christ. Cette dernière « irrégularité » montre que Joseph n'est pour rien dans la naissance de Jésus, même si c'est lui qui, par adoption, donne à Jésus le titre de fils de David.

2. Cf. Philippe ABADIE, « Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc », in *Lumière & Vie* n° 241 (1999), p. 47-60.

Quel est le lien entre ces cinq femmes ? Certains ont voulu y voir des pécheresses, ce qui montrerait que Jésus s'enracine dans un peuple à la fois saint et pécheur. On ne voit pas le point commun avec Marie ! D'ailleurs, les traditions d'Israël ont vu plutôt en Thamar et Rahab des modèles de foi ; et c'est David qui est décrit comme pécheur plutôt que Bethsabée. On a souvent souligné le fait que ces femmes étaient des étrangères, ce qui annoncerait l'ouverture de l'évangile aux païens. Mais là encore, on voit mal le point commun avec Marie.

Mt souligne plutôt le fait que la lignée qui conduit à David est passée par des « irrégularités ». Cette lecture est d'autant plus justifiée que les traditions juives ont attribué à l'intervention de l'Esprit saint l'origine de la mission de ces femmes dans la réalisation des promesses divines[3]. La parenté entre ces femmes et Marie est alors évidente : la réalisation des promesses divines passe bien par une irrégularité : « Joseph, l'époux de Marie de laquelle est né Jésus », et l'action de l'Esprit saint sera explicitée dans les versets suivants.

Quel sens peut-on donner au chiffre 14 qui structure la généalogie ? Quatorze est un multiple de sept et cela peut suffire à en expliquer l'origine. Certains ont aussi proposé d'y voir par calcul gématrique la valeur numérique des consonnes du nom David en hébreu (D + V + D = 4 + 6 + 4 = 14). Cela renforcerait l'importance du titre « fils de David ».

L'annonce à Joseph

Le récit de l'annonce à Joseph explicite ce qui était dit en Mt 1,16. Il souligne le rôle de Joseph dans l'enracinement dans la lignée de David et le rôle de l'Esprit saint pour la conception de Jésus. La citation d'Is 7,14 dans la version grecque des Septante montre cette conception conforme aux promesses divines transmises par les prophètes.

Ce qui a toujours fait difficulté, c'est le rapport entre la qualification de Joseph comme « juste » et sa volonté de répudier Marie en secret. Faut-il supposer que Joseph sait d'où vient l'enfant et veut s'effacer pour ne pas contrecarrer le dessein de Dieu[4] ? Mais le texte de Mt ne donne le message de l'Ange qu'après la décision de Joseph de répudier en secret. Ne faut-il pas mieux donner au terme de « juste » son sens habituel de fidèle à la Loi de Moïse ? Dans ces conditions, la décision de Joseph est conforme à la Loi même si elle s'accompagne de miséricorde. Mais cette décision vient mettre un obstacle dans le projet divin ; c'est

---

3. Cf. André PAUL, *L'évangile de l'enfance selon St Matthieu*, coll. Lire la Bible n° 17, Cerf, 1968, p. 30-35.
4. Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, Seuil, 1965, p. 80-81.

l'intervention de l'Ange qui lèvera cet obstacle[5]. En donnant à l'enfant le nom de Jésus, Joseph remplit bien son rôle de père adoptif et de descendant de David.

La conception virginale

L'affirmation de la conception de Jésus sans intervention de Joseph est clairement affirmée tant par Matthieu que par Luc. Mais la question qui se pose aux lecteurs est la suivante : est-ce la réalité concrète de la conception virginale qui a « appelé » la citation grecque d'Is 7,14 ou bien est-ce cette citation qui a amené la narration matthéenne ? Il faut reconnaître que la seule exégèse peut difficilement trancher et que les interprétations dépendent beaucoup des traditions ecclésiales. Pour Élian Cuvillier[6], professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, « le récit de Mt 1,18-25 est un *théologoumène*, c'est-à-dire l'expression narrative d'une vérité théologique. » À l'inverse, le théologien jésuite Bernard Sesboüé[7] voit dans la conception virginale un signe en creux mais bien réel de l'intervention de Dieu : « De même que personne n'a déposé Jésus dans le sein de la Vierge, personne ne l'a enlevé du tombeau ».

La visite des mages, la fuite en Égypte et le massacre des innocents

La visite des mages venus d'Orient oriente le lecteur non plus sur l'identité de Jésus et le comment de sa conception, mais sur l'accueil qui lui est fait. Le récit est structuré par une série d'oppositions. Les mages guidés par l'étoile viennent à Jérusalem pour rendre hommage au roi des Juifs qui vient de naître. Hérode, le roi en titre, n'est manifestement pas ce roi. Les scribes sont capables de citer le prophète Michée pour désigner le lieu de la naissance du fils de David, Bethléem, mais ce sont les mages qui vont à Bethléem. Il est clair qu'Hérode, tout Jérusalem, les grands prêtres et les scribes préfigurent ceux qui feront mourir Jésus. Les mages quant à eux préfigurent les païens qui adhèreront à la Bonne nouvelle de Jésus Christ.

---

5. Cf. Élian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu*, Bayard, 2005, p. 59-60.
6. *Op. cit.*, p. 66-69.
7. Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Coll. Jésus et Jésus-Christ n° 17, Desclée, 1982, p. 80-89.

Il est possible aussi de discerner comment Mt voit en Moïse la préfiguration de Jésus. Un souverain cruel (Pharaon, Hérode) cherche à faire périr tous les enfants mâles (des hébreux, de Bethléem) ; mais grâce à l'intervention divine, un seul (Moïse, Jésus) échappe au massacre et devient sauveur de son peuple. Quant aux mages, ils sont préfigurés par Balaam (Nb 22,24) : appelé par Baraq, roi de Moab (l'équivalent d'Hérode), Balaam, venu d'Orient (Nb 23,7) est chargé de maudire le peuple d'Israël ; l'Ange du Seigneur le détourne de ce but ; Balaam annonce qu'« un astre se lèvera de Jacob » (Nb 24,17) puis retourne chez lui. L'étoile des mages est donc à interpréter comme signe messianique et fait le lien avec la filiation davidique soulignée dans le premier chapitre de Mt.

André Paul[8] a bien souligné les grandes affinités littéraires des récits de Mt 1,18-25 ; 2,13-15 et 2,19-23 : après la mise en situation, l'Ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph et lui donne un ordre ; une citation de l'Ancien Testament montre comment Jésus accomplit les promesses prophétiques ; l'ordre de l'ange est exécuté. Or, dans les deuxième et troisième récits, la citation prophétique est placée à la fin. Si bien que les trois récits se terminent par une nomination de Jésus : « Il lui donna le nom de Jésus », « J'ai appelé mon fils », « On l'appellera Nazôréen ». À travers ces trois noms, se trouvent définies l'identité et la mission du fils de Marie.

Jésus signifie « Le Seigneur sauve » ; c'est bien la mission de Jésus explicitement mise en relief dans la parole de l'Ange en 1,21 : « C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » Dans le texte d'Os 11,1, le fils désignait Israël ; Jésus est donc présenté comme le nouvel Israël qui accomplit pleinement l'Exode. Mais le rapprochement avec les deux autres péricopes permet de considérer l'appellation « fils » non plus comme métaphorique mais bien réelle ; la généalogie l'avait présenté comme fils d'Abraham et fils de David ; il est plus encore le Fils de Dieu. La troisième appellation est plus difficile à saisir. D'abord, parce qu'elle ne se trouve nulle part dans l'A.T. ; ensuite parce que le sens de Nazôréen est incertain ; mais comme la péricope annonce l'installation de Jésus à Nazareth, on peut penser que Mt insiste sur le nom qui dit toute son inscription dans une humanité concrète : Jésus n'est pas un personnage mythique.

Conclusion

Par commodité, nous parlons de « l'évangile de l'enfance ». Ce titre pourrait laisser entendre qu'il est possible de détacher les deux premiers chapitres du reste de l'évangile. En fait, il s'agit d'une grande préface parfaitement liée au reste de

8. *Op. cit.*, p. 143-144.

l'ouvrage. D'abord, parce que l'identité de Jésus telle qu'elle est présentée ici n'est pas concevable sans la foi en la mort et la résurrection de Jésus.

Ensuite parce que la vision de Jésus comme nouveau Moïse est un thème qui revient plusieurs fois dans le corps de l'évangile. Par exemple, le récit des tentations (Mt 4,1-11) rappelle le jeûne de Moïse pendant quarante jours et quarante nuits (Ex 34,28) et la montagne de la troisième tentation rappelle le mont Nébo à la mort de Moïse (Dt 34,1-4). Dans le discours sur la Montagne (Mt 5), Jésus est présenté comme le nouveau Moïse qui n'annule pas la Loi mais l'accomplit. À la Transfiguration (Mt 17,1-9), Jésus est sur une haute montagne entouré de Moïse et Élie, ces grandes figures liées à la montagne de Dieu. C'est enfin sur la montagne que Jésus ressuscité donne ses dernières instructions aux disciples. Jésus est donc présenté tout au long de l'évangile comme celui qui porte à leur perfection, qui accomplit les grandes figures de l'ancienne Alliance que sont Moïse et David.

II

L'évangile de Luc

D'emblée, la différence de perspective narrative de Luc par rapport à Matthieu est évidente. Alors que Mt donnait beaucoup d'importance à la figure de Joseph, c'est Marie qui a la première place chez Luc. La généalogie qui ouvrait le récit matthéen se trouve chez Luc au début du ministère de Jésus dans un triptyque centré sur sa désignation de « Fils de Dieu » : au baptême (Lc 3,21-22), la voix céleste annonce : « Tu es mon fils. » ; la généalogie (Lc 3,23-38) commence à Jésus et remonte à « fils d'Adam, fils de Dieu » (le situant ainsi dans toute l'humanité et pas seulement dans la descendance physique d'Israël) ; le récit des tentations (Lc 4,1-13) où le diable dit à Jésus : « Si tu es le fils de Dieu... »

La construction lucanienne

Luc utilise un procédé littéraire bien connu dans le monde hellénistique de son temps : le parallélisme. En mettant en parallèle Jean-Baptiste et Jésus, Luc souligne à la fois la continuité existant entre ces deux figures ainsi que leurs actions et, en même temps, la supériorité de Jésus sur Jean. Issus tous les deux du mouvement baptiste et Jean ayant baptisé Jésus, un certain nombre de disciples de Jean en déduisaient que Jean était supérieur à Jésus. En réponse, Luc ne dévalorise pas la figure de Jean mais il souligne que son importance vient du fait qu'il est le précurseur ; autrement dit, c'est la personne de Jésus qui fait de Jean « le plus grand des enfants des hommes » (Lc 7,26-28).

On peut donc proposer la construction suivante pour Lc 1-2 :
A) L'annonce de la naissance de Jean (1,5-25)
A') L'annonce de la naissance de Jésus (1,26-38)
B) Intervention de l'Esprit lors de la visite de la mère de Jésus à la mère de Jean (1,39-59)
C) La naissance et la circoncision de Jean (1,67-80)
C') La naissance et la circoncision de Jésus (2,1-21)[9]
B') Intervention de l'Esprit lors de la présentation de Jésus au Temple (2,22-39)
D) Jésus au Temple à 12 ans (2,40-52).

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article de tout commenter. Nous nous contenterons de quelques exemples significatifs.

L'annonce de la naissance de Jean

Comment dire l'indicible, c'est-à-dire une révélation intérieure, sinon en reprenant le schéma des récits d'annonce utilisé dans l'Ancien testament et dans les traditions juives. Ce schéma sera repris dans l'annonce à Marie :

Schéma d'annonce	à Zacharie	à Marie
1) situation des personnages	1,5-7	1,27
2) apparition de l'ange	1,11	1,28
3) réaction de crainte	1,12-13	1,29-30
4) annonce	1,13-17	1,31-33
5) question soulevant une difficulté	1,18	1,34
6) un signe est donné	1,19-20	1,35-37
7) exécution du signex et réalisation de l'annonce	1,22.24	1,39-45 ; 2,1-11

Le récit se passe dans le Temple de Jérusalem où le prêtre Zacharie, désigné par le sort, était chargé d'offrir l'encens à l'intérieur du sanctuaire. Lui et sa femme sont qualifiés de « justes devant Dieu » ; paradoxalement, la stérilité de Sara

9. Dans ce diptyque, l'inversion de l'importance de la naissance et de la circoncision est significative : pour Jean, 2 versets pour la naissance, 8 versets pour la circoncision ; pour Jésus, 20 versets pour la naissance, 1 verset pour la circoncision.

apparaît comme un châtiment divin. Cette situation qui paraît définitive au vu du grand âge d'Élisabeth va être transformée par Dieu, comme l'annonce l'ange du Seigneur, en réponse à la prière de Zacharie. La réponse de Dieu est donnée par le nom même de « Jean » qui signifie « Le Seigneur a fait grâce ».

Mais Dieu dépasse de loin la demande de Zacharie puisque la mission qui sera confiée à Jean est « de ramener beaucoup de fils d'Israël au Seigneur... et [de] former pour le Seigneur un peuple préparé. » Par de nombreuses allusions à l'Ancien Testament, la description faite par l'ange de la mission de Jean le montre consacré à Dieu tel Samson (Jg 13,4.7), ne buvant ni vin ni boisson fermentée ; prophète tel Jérémie (Jr 1,5), rempli d'Esprit saint dès le sein de sa mère ; prophète encore tel Isaïe (Is 49,1-5) ; avec l'esprit et la puissance d'Élie (1 R 17,1 ; Ml 3,23-24). On notera cependant que Luc, contrairement à Marc, ne dit pas qu'il est le nouvel Élie ; Luc réservera cette préfiguration à Jésus.

L'objection de Zacharie mentionnant l'âge du couple est qualifiée par l'ange d'incrédulité. Le signe donné par l'ange pour accréditer la vérité de ses paroles est l'aphasie de Zacharie. Mais celle-ci a une double fonction : d'une part, montrer que l'ange parle bien au nom de Dieu, mais également préparer le signe donné à Marie (Élisabeth est enceinte) qui ne sera connu que par l'annonce de l'ange.

L'annonce à Marie

Reprenant le schéma des annonciations, Luc va multiplier les allusions à l'Ancien Testament pour faire découvrir à ses lecteurs la mission confiée à Marie et l'identité du fils à naître.

La salutation de l'ange reprend le texte de Sophonie appelant Jérusalem à se réjouir de la venue du Seigneur : « Réjouis-toi, fille de Sion, le Seigneur... est en toi. » (So 3,14-17). Marie est appelée « celle qui a la faveur de Dieu. » Les paroles de l'ange annonçant la naissance de l'enfant résument à elles seules toute la christologie qui sera développée dans le reste de l'évangile : dans la première partie, les titres « grand », « fils du Très-Haut » sont des titres messianiques (cf. 2 S 7,14 ; Ps 2,7 ; Ps 89,27) en cohérence avec l'explicitation « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. » Après l'objection de Marie liée au fait qu'elle ne connaît pas d'homme, la confession de foi en la divinité de Jésus apparaît clairement : l'Esprit créateur viendra sur Marie (cf. Gn 1,2 et Ps 104,30) ; « la puissance du Très Haut la couvrira de son ombre » évoque certainement la tente de la rencontre dans le livre de l'Exode (Ex 40,34-35), signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple ; avec la conception de Jésus, cette présence n'est plus symbolique, elle est réelle. C'est pourquoi le titre de « Fils de Dieu » doit être pris ici au sens fort.

La réponse de Marie évoque la réponse de Ruth lorsqu'elle accepte d'épouser Booz (Rt 3,9).

Ainsi Luc transmet la conviction des premiers chrétiens : si ceux-ci l'ont désigné comme Fils de Dieu après la résurrection, il porte ce titre dès sa conception ; mais seule la révélation divine pouvait le faire connaître.

La nativité

La composition de Luc n'a rien d'un reportage mais tous ses éléments sont révélateurs de l'intention du narrateur.

La référence au recensement (même si celui-ci n'est pas attesté par l'histoire romaine) a pour fonction d'inscrire la naissance de Jésus dans l'histoire : ce n'est pas un mythe.

La naissance se passe à Bethléem, la ville de David. Joseph lui-même est de la famille de David. Cette indication rejoint l'affirmation de Matthieu : Jésus est le fils de David attendu.

Cette naissance se passe non dans un palais mais dans une pièce réservée aux animaux : elle est donc humble et cachée.

Ce sont les bergers qui reçoivent en premier l'annonce, c'est-à-dire les pauvres et les petits.

C'est l'ange du Seigneur qui annonce l'identité de cet enfant : il est le Sauveur, le Christ, le Seigneur ; ceci est inaccessible aux hommes, Dieu seul peut révéler cette identité qui sera proclamée par les disciples après Pâques.

Le chant de l'armée céleste montre que désormais le ciel et la terre sont en communication grâce à cette naissance.

Les bergers qui s'en retournent anticipent le rôle des disciples comme témoins des événements.

Jésus retrouvé au Temple

Dans la présentation de la construction littéraire de Lc 1-2, nous avons perçu que ce dernier épisode ne s'intégrait pas dans la construction binaire des épisodes précédents. Il s'agit d'un récit qui fait transition entre les récits concernant la naissance de Jésus et le début de son ministère.

La péricope est encadrée (versets 40.52) d'un refrain sur la croissance de Jésus.

Une traduction littérale montre où commence véritablement le récit : « Comme ses parents se rendaient chaque année à Jérusalem pour la fête de la Pâque, comme il avait douze ans et comme ils étaient montés selon la coutume de la fête et qu'à la fin des jours de fête ils s'en retournaient, Jésus resta en arrière ». Narrativement, là est bien le problème : pourquoi Jésus reste-t-il en arrière ? Interpréter cela comme une fugue de Jésus est se méprendre sur la composition de Luc. Celui-ci conduit son lecteur à travers la recherche fébrile des parents jusqu'à la découverte de Jésus assis en position d'enseignant au milieu des maîtres dans le Temple de Jérusalem. Alors la clé est donnée dans le dialogue entre Marie et Jésus : « Ton père et moi, nous te cherchions – Pourquoi me cherchiez-vous, ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? »

La fête de Pâques, la recherche de Jésus pendant trois jours (cf. Lc 24,5.7.21.46), sa présence chez le Père (Cf. Lc 24,51-53), tous ces éléments orientent déjà vers la finale de l'évangile.

Conclusion

La fonction des deux premiers chapitres de Luc paraît très claire. Il s'agit d'un Prologue où l'évangéliste prépare son lecteur à la découverte de la véritable identité de Jésus. Certes, celle-ci ne sera pleinement perçue qu'après Pâques. Elle ne dépend pas d'un raisonnement humain mais d'une révélation. L'enfant de la crèche est déjà le Christ Seigneur de Pâques.

François BROSSIER

Le Père François BROSSIER est professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris.

Michel BERDER

L'enfant Jésus dans les évangiles apocryphes

Les apocryphes chrétiens anciens constituent une littérature d'une ampleur impressionnante, présentant un ensemble de traditions qui ont circulé dans des communautés diverses par leur lieu d'origine, leur langue d'expression, leur culture ainsi que leurs orientations théologiques et spirituelles. Ces textes, dont la composition se situe entre le 2ème siècle de notre ère et le Moyen Âge , se trouvent depuis quelques dizaines d'années au cœur de recherches passionnantes et de discussions particulièrement animées, notamment en raison de la découverte et de l'édition de nouveaux manuscrits : les toutes récentes publications concernant *l'Évangile de Judas* en offrent une belle illustration.

Ces documents, qui n'ont pas été retenus dans la liste officielle du Canon des Écritures, contiennent de précieux témoignages sur les mentalités qui ont marqué les premiers siècles de l'histoire du christianisme et sur les débats qui ont agité les premières communautés chrétiennes, en laissant des traces plus ou moins

1. Un recueil de la plupart de ces écrits en traduction française est désormais accessible dans deux volumes de la prestigieuse collection « La Pléiade » : *Écrits apocryphes chrétiens I*, sous la direction de François BOVON et Pierre GEOLTRAIN, Gallimard, Paris, 1997 ; *Écrits apocryphes chrétiens II*, sous la direction de Pierre GEOLTRAIN et Jean-Daniel KAESTLI, Gallimard, Paris, 2005. C'est à cette édition que nous renverrons pour les passages cités (en recourant à l'abréviation : *EAC* I et II). Même si ces deux volumes sont de taille imposante, les éditeurs ont dû faire des choix. Des éditions dans d'autres langues contiennent parfois des écrits supplémentaires ou s'appuient sur d'autres manuscrits de référence.

profondes dans l'histoire de la théologie, de la liturgie et de l'art. Pour des lecteurs actuels qui ont à l'esprit les quatre évangiles canoniques, la figure de Jésus qu'ils décrivent réserve bien des surprises. Dans cette littérature, la place accordée à son enfance est assez considérable.

Ce fait constitue, d'ailleurs, l'une des caractéristiques qui ressortent le plus nettement d'une comparaison entre les Évangiles canoniques et les Évangiles apocryphes. Étant donné le caractère disparate de ces textes et le mauvais état de transmission de certains manuscrits, il est souvent très difficile, voire impossible, de déterminer avec précision les aires de diffusion de telle ou telle tradition à un moment donné. Mais on peut relever quelques orientations, tout en se gardant de généralisations hâtives.

Dans les limites de cette présentation, nous choisirons quelques épisodes en fonction de leur thématique. Nous retiendrons en priorité des traditions qui nous sont parvenues par le biais de différentes sources, que nous situerons brièvement.

Sans nous attarder sur les textes qui évoquent les circonstances de la nativité, nous aborderons successivement la manière dont Jésus dévoile son origine divine dès son plus jeune âge, son comportement à l'école, ses miracles et sa soumission filiale.

Nous commenterons ces extraits en essayant de faire ressortir les aspects significatifs pour la présentation de Jésus enfant. En guise de conclusion, nous regrouperons quelques réflexions suggérées par ce parcours[2].

2. Pour une comparaison systématique entre les récits sur la nativité et l'enfance de Jésus dans les évangiles canoniques et dans les apocryphes anciens, on peut signaler la documentation réunie par J. K. ELLIOTT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, Brill, Leiden, Boston, 2006, XXVII. Pour certains documents, les choix éditoriaux sont parfois différents de ceux de la collection « La Pléiade ».

I

Jésus âgé d'un an dévoile à sa mère son identité divine

Prenons notre premier exemple dans la *Vie de Jésus en arabe*, texte désigné généralement sous le nom d'*Évangile arabe de l'Enfance*[3]. Au § 36, on y lit ceci[4] :

> Nous avons trouvé dans le livre du grand prêtre Joseph, qui vivait au temps du Messie et dont les gens disent qu'il était Caïphe, que Jésus parla alors qu'il était un bébé dans son berceau. Quand il eut un an, il dit à sa mère : « Ô Marie, je suis Jésus, le Fils de Dieu que tu as enfanté comme Gabriel te l'a annoncé. Mon Père m'a envoyé pour sauver le monde ».

Une première affirmation concernant Jésus a trait à la précocité de son usage de la parole. Le fait que l'enfant Jésus parlât dans son berceau est connu également dans le Coran (c'est le seul personnage qui bénéficie d'un tel don). Dans la sourate III, au v. 46 on lit ceci : « Dès le berceau il parlera aux hommes comme un vieillard ; il sera au nombre des justes »[5].

Le contenu du message adressé par Jésus à sa mère montre que, dès son plus jeune âge, il avait conscience de son origine divine et de sa mission salvatrice. Au plan narratif, on peut noter un procédé de retour en arrière : l'enfant révèle qu'il a connaissance de l'annonce faite à Marie pour annoncer sa naissance - épisode qui se situe, par hypothèse, avant qu'il ne vienne au monde ! L'allusion à l'ange Gabriel correspond à Lc 1, 26.

Dans les évangiles canoniques, on ne trouve rien de semblable concernant une quelconque prise de parole de Jésus au berceau. Dans les premiers chapitres de Mt et de Lc, on peut observer un subtil jeu d'énonciation entre les différents acteurs du récit au sujet de l'identité de l'enfant et de sa mission future. Alors qu'on parle de lui, il reste muet. Dans Lc, les premiers mots qu'il prononce se situent lors de la scène de son recouvrement au Temple à l'âge de douze ans[6] : « Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ?» (Lc 2, 49). Pour le lecteur, la portée d'une telle interpellation n'est

---

3. Cet écrit, de caractère populaire, est représenté par trois versions en arabe et une en syriaque. Leurs variantes ne permettent pas de reconstituer un document primitif.
4. Traduction Charles GENEQUAND, *EAC* I, p. 227.
5. Traduction Denise MASSON, *Le Coran* I, Folio, Gallimard, 1967, p. 67. Voir encore Coran V, 110 et XIX, 29-33. Dans ce dernier passage, l'enfant s'adresse à sa mère en se présentant comme « le Serviteur de Dieu ».
6. La *Traduction Œcuménique de la Bible* met en valeur cette particularité en donnant comme titre à l'épisode : « Premières paroles de Jésus au temple ». Cf. TOB, édition intégrale, Paris, 2004, p. 2475.

pas la même s'il a déjà eu connaissance d'un dialogue dans lequel l'enfant faisait mention de son Père céleste.

II

Un élève au comportement étonnant

Les évangiles apocryphes rapportent plusieurs anecdotes relatives à des expériences survenant à Jésus dans le cadre de son éducation. À titre d'illustration, voici une assez longue séquence qui se lit dans un texte désigné sous le titre d'*Évangile de l'enfance selon Thomas* ou *Histoire de l'enfance de Jésus*.

Aux § 6-8, on raconte qu'un maître d'école du nom de Zachée propose à Joseph de prendre en charge l'instruction de Jésus. Le père accepte l'offre, tout en avertissant le maître qu'« il ne s'agit pas d'une petite croix » !

> Le maître Zachée lui répéta l'alphabet plusieurs fois, commençant par alpha. Il lui demanda de répondre. Et il se taisait. Le maître se fâcha contre lui et le frappa sur la tête. Et l'enfant lui dit : « si on frappe une enclume, c'est ce qui la frappe qui reçoit le coup le plus dur. Je peux te dire que tu parles comme un airain qui retentit et comme une cloche qui résonne, qui ne peut pas parler, et n'a ni science, ni sagesse ».
> Alors Jésus récita toutes les lettres d'alpha jusqu'à oméga, avec grande justesse. Puis il ajouta : « Ceux qui ne connaissent pas alpha, comment enseigneraient-ils bêta ? Ô hypocrites, commencez vous-mêmes par enseigner ce qu'est alpha, et ensuite nous vous croirons en ce qui concerne bêta ». Alors Jésus se mit à poser des questions à propos de la forme et du nom de la première lettre, demandant pourquoi elle a de nombreux triangles, pourquoi elle est allongée, inclinée penchée vers le bas, tordue, pourquoi elle a beaucoup d'angles et pourquoi elle est droite.
> Le maître Zachée fut émerveillé et étonné de tant de noms et de mots et il se mit à crier à haute voix : « Voilà ce que je me suis attiré moi-même ! De grâce, faites-le sortir d'ici. Il ne devrait pas se trouver sur terre. » [8]

Manifestement, ce récit a pour but de mettre en valeur les capacités de l'enfant qui vont au-delà des possibilités humaines communes. La réaction finale du maître est une prise en compte du paradoxe de l'incarnation : un tel être n'est

7. La transmission de cette œuvre est fort complexe. Sever J. VOICU estime que l'original aurait été composé en grec et traduit entre le 4e et le 7e siècle en syriaque et dans d'autres langues, dont le latin avant de subir des remaniements au cours du Moyen-Âge. Voir sa présentation du texte en *EAC* I, p. 192-194.
8. *Histoire de l'enfance de Jésus*, 6, 2c – 7, 2. Trad. Sever J. VOICU, *EAC* I, p. 200.



pas de ce monde. Et il se culpabilise de s'être placé par rapport à lui en situation d'enseignant.

Les réflexions énoncées par Jésus sur l'alphabet et sur la forme singulière des lettres rejoignent des thèmes qui se trouvent développés dans différents récits rapportés dans la tradition juive[9].

D'autre part, on peut faire de multiples rapprochements entre les questions incisives de l'enfant et certains passages du Nouveau Testament : la remarque concernant les effets du coup sur une enclume peut évoquer Lc 20, 18 sur la pierre qui écrase (avec, à l'arrière-plan Dn 2, 44) ; l'airain qui résonne fait songer à l'image employée par Paul en 1 Co 13, 1-2 à propos du manque de charité (dans un contexte où il est question de science et de connaissance) ; les apostrophes contenant le qualificatif « hypocrites » rejoignent celles de Jésus à l'égard des scribes et des pharisiens en Mt 23.

Les évangiles canoniques ne contiennent aucun récit rapportant une expérience d'apprentissage scolaire de Jésus. De plus, dans l'enseignement qu'il prodigue, il ne se réfère jamais à des maîtres ou à une école dont il se réclamerait à titre personnel. Jn 7, 15 fait même écho à une objection de certains interlocuteurs juifs portant sur l'origine de ses connaissances : « Comment est-il si savant, lui qui n'a pas étudié ? »[10]

Un autre trait constitue une différence manifeste entre les évangiles apocryphes et les textes canoniques : la personnalité de Jésus enfant comporte des éléments inquiétants ou menaçants et des défauts que devrait corriger une éducation adéquate. Il arrive que sa puissance s'exerce au détriment de son entourage, parfois avec des conséquences extrêmement graves. Cet aspect est exposé dans les passages qui précèdent l'extrait que nous avons cité. C'est ce qui motive la démarche du maître Zachée se proposant pour une telle tâche.

---

9. Par exemple, le midrash Genèse Rabba 1, 10 commentant Gn 1, 1 (à propos de la forme de la lettre beth, deuxième lettre de l'alphabet hébreu). Voir le *Supplément aux Cahiers Évangile* 82, décembre 1992, « Le Midrash », p. 61-62. En ce qui concerne le rôle de la tradition orale dans l'apprentissage de l'alphabet, on peut signaler une anecdote célèbre qui met en scène les rabbins Hillel et Shammaï : Talmud de Babylone Shabbat 30b-31a, cf. *Supplément aux cahiers Évangile* 73, septembre 1990, « La Torah orale des pharisiens », p. 15-16.
10. Pour une présentation argumentée du dossier concernant la formation de Jésus, on peut renvoyer à la magistrale synthèse de John P. MEIER, *Un certain juif Jésus, Les données de l'histoire, vol. I, Les sources, les origines, les dates*, Cerf, 2004, p. 168-179. Ces pages sont intitulées de manière provocatrice : « Jésus était-il illettré ? »

On retrouve ce trait un peu plus loin dans le même texte, au cœur d'une anecdote qui se situe également à l'école. Joseph, ayant repéré l'intelligence de l'enfant, ne voulait pas qu'il reste illettré. Il le confie à un maître. Mais celui-ci se fâche parce que Jésus lui résiste dans sa manière d'enseigner l'alphabet (il est encore question des lettres *alpha* et *bêta*). Le maître frappe l'enfant et tombe mort. À la suite de cet événement, Joseph doit garder Jésus à la maison pour éviter que meurent ceux qui frappent l'enfant[11].

III

Des miracles à profusion

Les écrits apocryphes contiennent de multiples collections de miracles attribués à Jésus. Un bon nombre d'entre eux ont lieu dans les premières années de son existence.

Des phénomènes merveilleux au cours de la fuite en Égypte

Des traditions diverses concernant les conditions concrètes du voyage de la sainte famille en Égypte se lisent dans *l'Évangile du Pseudo-Matthieu*, une composition connue sous diverses formes dans la documentation actuellement disponible et qui se présente comme un remaniement en latin de sources multiples, dont certaines sont fort anciennes comme le *Protévangile de Jacques* qui remonte au 2ème siècle[12].

Dans le Pseudo-Matthieu 18,1-2 on rapporte qu'un grand nombre de dragons, sortant d'une grotte, se sont trouvés en présence de l'enfant et de ceux qui l'entouraient.

> Alors, le Seigneur, bien que n'ayant pas encore deux ans, se leva et se tint debout face à eux. Et les dragons l'adorèrent et, après l'avoir adoré, s'en allèrent. Alors fut accomplie la parole du prophète psalmographe disant : « Louez le Seigneur depuis la terre, dragons et tous les abîmes. »

---

11. *Histoire de l'enfance de Jésus,* 14, cf. EAC I, p. 202. Le paragraphe 15 raconte encore une scène qui se déroule dans le cadre scolaire. Dans ce cas, l'enseignant ne meurt pas, mais tombe à terre frappé d'épouvante. Il déclare à Joseph : « Celui que tu m'as donné n'est pas un disciple, mais un maître. » Sur l'ensemble de ces traditions, voir l'article très documenté de Lucie PAULISSEN, « Jésus à l'école. L'enseignement dans l'évangile de l'enfance selon Thomas », *Apocrypha* 14, 2003, p. 153-175.

12. L'une des traditions rapportées par le Pseudo-Matthieu jouit d'une postérité remarquable : la présence du bœuf et de l'âne dans la crèche (Pseudo-Matthieu 14).

> Et le Seigneur Jésus-Christ, encore tout enfant, marchait avec eux afin qu'ils ne fassent de mal à personne. Mais Marie et Joseph se disaient : « Mieux vaut que ces dragons nous tuent plutôt qu'ils ne blessent l'enfant. » Mais Jésus leur dit : « Ne me regardez pas comme un petit enfant, car j'ai toujours été un homme mûr, et il est nécessaire que j'apprivoise toutes sortes de bêtes sauvages. » [13]

Ce récit met en valeur la puissance du Christ. Sa domination s'étend même sur les créatures monstrueuses. Il se comporte en protecteur de sa famille et de son entourage. Il se permet d'intervenir auprès de ses parents pour rectifier le regard qu'ils portent sur lui, en faisant observer que les critères habituels de la temporalité et de la croissance ne l'affectent pas : même avant l'âge de deux ans, il prétend jouir des capacités d'un adulte.

On peut noter que ce texte fait appel à la technique des citations d'accomplissement, particulièrement présente dans l'évangile canonique de Matthieu[14]. La formule « il est nécessaire que » renvoie à la notion de mission reçue par le Christ, mise en relief notamment par Lc.

La suite du texte fournit d'autres exemples d'interventions miraculeuses de l'enfant au cours du voyage. Ainsi, pour épargner aux marcheurs les rigueurs de la chaleur, il abrège les étapes de l'itinéraire (Pseudo-Matthieu 22, 1-2). Plus tard, son entrée avec Marie dans un temple égyptien provoque la chute des idoles, en accomplissement de la parole prophétique d'Is 19, 1. Et le gouverneur d'Égypte, tirant les leçons de ces signes, adore l'enfant Jésus (Pseudo-Matthieu 23-24).

Jésus façonne des oiseaux d'argile et les fait s'envoler

Le miracle de Jésus relatif à des oiseaux d'argile est relaté dans plusieurs sources[15]. Lisons la version qu'en offre l'*Histoire de l'enfance de Jésus* 2, 1-5[16].

> Alors qu'il était un enfant âgé de cinq ans, Jésus était en train de jouer près du gué d'un ruisseau et il faisait couler de l'eau, la dirigeant vers une flaque, afin de la rendre claire. Ensuite, il tira de la vase de l'argile molle et en façonna douze oiseaux. C'était alors le jour du sabbat et beaucoup d'enfants jouaient avec lui. Un Juif le vit en train de faire cela avec les enfants, et il alla vers Joseph son père et accusa Jésus en disant : « Il a fait de la boue et il en a façonné des

---

13. Trad. Jan GIJSEL, *EAC* I, p. 137.
14 La citation renvoie à Ps 148, 7. Le thème des bêtes sauvages fait songer aussi à Is 11, 6-9 ; Ps 91, 11-13 et, dans le Nouveau Testament, à Mc 1, 13.
15. Voir, par exemple, *Vie de Jésus en arabe* 34, 3. Le Coran fait allusion à ces traditions également : III, 49 ; V, 110.
16. Trad. Sever J. VOICU, *EAC* I, p. 197-198.

> oiseaux le jour du sabbat où il n'est pas permis de le faire. » Et Joseph, étant arrivé, le réprimanda en disant : « Pourquoi fais-tu un jour de sabbat ce qu'il n'est pas permis de faire ? » Mais, l'ayant entendu, Jésus frappa des mains et fit s'envoler les passereaux en disant : « Allez, volez et souvenez-vous de moi, vous qui êtes vivants. » Et les passereaux s'envolèrent en poussant des cris. Ayant vu cela, le pharisien en fut étonné et alla le raconter à ses amis.

Le contraste est saisissant entre la situation de départ (un jeu d'enfants) et la portée des actes accomplis par Jésus. Son intervention est décrite en des termes qui font référence aux gestes du créateur dans les premiers chapitres de la Genèse. Quant au débat sur le sabbat, il fait penser à plusieurs récits évangéliques de miracles dans lesquels Jésus est mis en accusation par des juifs (Mt 12, 9-14 et parallèles ; Jn 9, 13-16). Dans cette version, la finale est ouverte : le lecteur reste sur l'étonnement du pharisien et sur la diffusion de son récit.

Jésus prononce des paroles de malédiction à effet immédiat

Nous avons déjà fait allusion au thème de la menace que fait peser Jésus sur son entourage en raison de ses pouvoirs. En voici une illustration, parmi bien d'autres. Elle se lit dans l'*Histoire de l'enfance de Jésus* 4, 1-2[17].

> Jésus marchait avec son père, et un enfant, en courant, lui heurta l'épaule. Et Jésus lui dit : « Tu ne continueras pas ton chemin. » Et aussitôt, l'enfant tomba mort. Et ceux qui avaient vu ce qui s'était passé s'exclamèrent en disant : « D'où est cet enfant, car tout ce qu'il dit s'accomplit aussitôt ? » Et les parents de l'enfant mort vinrent trouver Joseph et lui dirent : « Tu ne peux pas habiter avec nous dans le village avec un pareil enfant, ou alors, apprends-lui à bénir et non à maudire. »

La suite consiste en un dialogue plutôt vif entre Joseph et Jésus. Joseph va jusqu'à tirer l'oreille de son fils ! C'est cette altercation qui poussera le maître Zachée à proposer ses services pour l'éducation de l'enfant (nous avons cité ce passage plus haut).

On peut noter que le point de départ de la scène est anodin : Jésus est simplement bousculé. Sa réaction s'avère pour le moins démesurée. Elle entraîne comme conséquence un phénomène d'exclusion de sa famille. Les témoins s'interrogent sur l'origine réelle de l'enfant. Leurs propos mettent en relief le fait que ce qu'il dit s'accomplit. La suggestion finale, concernant l'apprentissage de la bénédiction ne manque pas d'humour.

---

17. Trad. Sever J. VOICU, *EAC* I, p. 198. L'épisode qui précède comporte un motif analogue : un enfant qui avait asséché des flaques assemblées par Jésus se trouve desséché à la suite d'une intervention de ce dernier.

Le questionnement sur l'enfant rejoint des remarques qui se lisent dans les évangiles canoniques tout au long de l'itinéraire de Jésus. Le Nouveau Testament présente aussi le Christ comme signe de contradiction et objet d'un rejet. Mais jamais dans la littérature canonique on ne le décrit comme quelqu'un qui utilise son pouvoir pour mettre à mort un être humain, surtout dans un contexte aussi futile.

Guérisons et résurrections

Beaucoup d'interventions miraculeuses de Jésus enfant, dans les évangiles apocryphes, ont pour point de départ des situations de maladie, de blessure ou de décès.

Ainsi, dans l'*Histoire de l'enfance* 16, 1-2 on rapporte que Jacques, fils de Joseph, qui ramassait du bois avec son père et avec Jésus, fut mordu à la main par une vipère. Pour le guérir, Jésus se contenta d'étendre la main et de souffler là où le serpent l'avait mordu. Quant au serpent, il mourut[18].

La *Vie de Jésus en arabe* 42, 1-5 raconte qu'à douze ans Jésus fut accusé faussement d'avoir provoqué le décès d'un garçon. Or celui-ci était mort après avoir été bousculé par des compagnons de jeu assemblés sur une terrasse. Jésus, pour se disculper, interpelle la victime, qui revient à la vie. Son intervention provoque l'émerveillement des témoins qui déclarent : « En vérité, Dieu est avec ce garçon : que va-t-il encore accomplir ? »[19]

IV

Description de la vie à Nazareth

L'évangile canonique de Luc consacre deux versets (Lc 2, 51-52) à la description de l'existence de Jésus dans le cadre familial à Nazareth, après la scène du recouvrement au temple : « Puis il descendit avec eux pour aller à Nazareth ; il leur était soumis ; et sa mère retenait tous ces événements dans son cœur. Jésus progressait en sagesse et en taille, et en faveur auprès de Dieu et auprès des hommes. »

On peut comparer cette brève notice à ce qui se lit dans l'*Histoire de Joseph le Charpentier*, un texte connu par des manuscrits en copte et en arabe et qui se présente essentiellement comme un récit circonstancié de la mort de Joseph, relatée par Jésus.

18. Cf. *EAC* I, p. 203.
19. Cf. *EAC* I, p. 229-230. Une scène assez proche se lit dans l'*Histoire de l'enfance de Jésus* 9, 1-3.

Avant d'aborder les derniers moments de Joseph, Jésus décrit la vie à Nazareth en ces termes[20] :

> Une fois que la Vierge m'eut enfanté, je vivais avec eux dans toute la soumission de l'enfance, car j'ai expérimenté toute chose humaine excepté seulement le péché. Et j'appelais Marie « ma mère » et Joseph « mon père » ; je leur obéissais dans tout ce qu'ils avaient à me dire et je ne les ai jamais contredits ; au contraire je les aimais beaucoup. »

Comme dans le texte de Luc, on trouve ici le thème de la soumission. Mais il est précisé en fonction de la situation de l'enfance. Des indications sont fournies sur l'attitude d'obéissance et d'amour, qui donnent une image très positive de l'enfant. À ce propos, on trouve une précieuse indication d'ordre théologique qui sert de clé de lecture générale : Jésus a connu la condition humaine en toute chose, à l'exception du péché (formule qui fait écho à un énoncé du Nouveau Testament : He 4, 15).

Quelques remarques en guise de conclusion

Cette lecture d'extraits d'évangiles apocryphes nous a permis de faire quelques observations sur les orientations de ces écrits. Au terme de ce parcours, on peut regrouper ces remarques autour de trois axes, qui se trouvent intimement imbriqués : la manière de raconter, la conception de l'enfance, la christologie.

- L'art narratif des évangiles apocryphes se caractérise, entre autres choses, par le fait qu'ils livrent souvent des détails absents des évangiles canoniques. Pour prendre un terme souvent utilisé aujourd'hui dans l'analyse des récits, ils comblent les « blancs » des textes canoniques. L'imagination du lecteur est saturée d'informations. C'est ainsi qu'il bénéficie de renseignements sur le voyage en Égypte, sur le parcours scolaire de Jésus, sur ses relations avec les enfants de son âge, sur sa propre perception des événements, etc. Souvent les précisions introduites proviennent (directement ou indirectement) d'éléments qui trouvent leur place dans la suite des récits évangéliques (avec une portée différente) : par exemple, le thème du rejet, les oppositions entre Jésus et certains interlocuteurs, le questionnement suscité par ses interventions miraculeuses.

- La gestion littéraire de l'itinéraire de Jésus met en cause la perception même de ce que signifie l'enfance. Plusieurs séquences que nous avons lues font saisir le paradoxe qui consiste à présenter Jésus en conformité avec les caractéristiques de son âge (la pratique de jeux d'enfant, ou son attitude d'obéissance par rapport à ses parents) tout en montrant qu'il jouit de qualités exceptionnelles, suscitant des interrogations sur son origine. Certains textes vont jusqu'à thématiser ce

---

20. *Histoire de Joseph le charpentier* 11, 2-3. Trad. Anne BOUD'HORS, *EAC* II, p. 40.



contraste, en indiquant explicitement qu'il était déjà comme un homme mûr. Dans ce cas, l'enfant est vu comme l'image de ce que sera l'adulte.

- Finalement, c'est la christologie qui se trouve en question dans de telles considérations. Par le biais d'anecdotes riches en détails concrets, ces textes offrent des éléments de réponse parfois étonnants à des interrogations que la théologie chrétienne rencontre depuis ses origines : quelles sont les limites de la condition humaine que Jésus a assumées et comment ? quelle conscience avait-il de sa propre identité et de sa mission ? peut-on parler pour lui d'apprentissage et d'évolution de sa connaissance ? comment vivait-il sa relation à Dieu et à sa famille humaine ?...

Certaines des options exprimées par ces textes se trouvent en contradiction avec des prises de position de la « Grande Église » (qui ont, parfois, été formalisées assez tardivement). Ainsi, une certaine manière d'occulter les signes de croissance de l'enfant va à l'encontre d'affirmations explicites du Nouveau Testament (Lc 2, 40.52) en considérant l'humanité du Christ comme une simple apparence : on peut y voir une forme de docétisme[21].

Dans le même sens, on peut noter que des miracles qui paraissent motivés par de pures raisons de commodité pour Jésus et son entourage, ou d'autres interventions qui ont des conséquences dramatiques pour certaines personnes, n'entrent pas dans le cadre de la présentation du mystère du Christ telle qu'elle ressort de la lecture du Nouveau Testament.

Comme nous le faisions remarquer en introduction, nous devons sur tous ces points nous garder d'une opération de généralisation simplificatrice. Une certaine diversité caractérise les textes canoniques : chacun des évangiles insiste sur tel ou tel aspect de la présentation du Christ[22]. Cette diversité est encore plus grande dans la littérature apocryphe en raison même des conditions de sa production et de sa diffusion. La prise en considération de l'ensemble de ces textes rend encore plus incisive et pertinente la question qui trouve écho aussi bien dans les évangiles canoniques que dans les écrits apocryphes anciens : que devait être cet enfant, pour que l'on ait raconté tout cela à son sujet ?

Michel BERDER

Le Père Michel BERDER enseigne à l'Institut Catholique de Paris, où il dirige le 2nd cycle de la section de théologie biblique et systématique.

21. De telles orientations de pensée peuvent se trouver aussi bien dans des milieux populaires que dans des cercles marqués par une culture littéraire et philosophique très développée.
22. Raymond E. BROWN l'a admirablement mis en lumière dans son ouvrage *Jésus dans les quatre évangiles*, Cerf, 1996.

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 91
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2006 :
France 32 €
Etranger 36 €

Abonnement de soutien :
France 45 €
Etranger 50 €

Tables 1976-1990 : 12 € (franco)

Prix de ce n° : 13 € (franco)

Prix du n° hors série : 13 € (franco)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Tome 81 **2006/2**

***

Frédérique OLTRA

La voie spirituelle de l'enfance

Nous allons tenter de mettre en lumière quelques points saillants de la spiritualité de l'enfance présentée dans le Nouveau Testament par Jésus lui-même. Nous montrerons ensuite comment cette filialité se déploie dans la voie carmélitaine, essentiellement à travers le geste singulier de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Cette approche en diptyque nous permettra d'esquisser les fondements de la spiritualité thérésienne et son lien avec l'enfance du Christ.

I

Enfance et espérance dans le Nouveau testament

Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ? (Lc 2,49)

A entendre Jésus, son avenir ne semble pensable que selon le seul ordre du don, de l'imprévisible, radicalement remis au soin d'un Autre, Celui qu'il nomme son Père. D'autres textes évangéliques l'affirment. Jésus dit ne pas accomplir sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé (cf. Jn 5,30). En lui, l'image de l'homme maître de son temps, en prise sur son avenir, cède le pas à celle du serviteur ou de l'esclave. L'esclave n'a pas de projet ; son avenir est suspendu à la volonté d'un autre et même possédé par un autre.

Alors que nous vivons spontanément notre temps sur le mode de l'affirmation de nous-mêmes, ou de l'autoposition, Jésus se situe dans un mouvement de dépossession. Il envisage son avenir comme toujours déjà remis au vouloir de son Père. Paradoxalement, cette remise de soi n'est pas négation de sa libre volonté.

C'est l'expression d'une liberté enracinée dans une totale disponibilité : Jésus ne vit pas dans la logique du projet mais dans celle de l'accueil d'un avenir qui vient vers lui, la logique d'un appel originaire.

Une telle position, affirmée dès les récits de l'enfance par l'Evangéliste Luc, signifie une conversion du rapport au temps : Jésus ne veut pas répondre lui-même de son être et de son devenir ; il entre dans une temporalité spirituelle marquée du signe de l'espérance. C'est sans doute pour cela qu'il est toujours en acte de présence : son présent – son mode de relation à soi et aux autres, aux événements de l'histoire – n'est pas rongé par le souci de l'avenir.

On peut interpréter, dans ce sens spirituel, la note de pauvreté qui caractérise les récits de l'enfance du Christ : Jésus n'est jamais en avance sur lui-même, il ne se projette pas dans son avenir parce qu'il ne cherche pas à saisir ce qui n'est pas encore. Il ne sait que recevoir ce qui vient... Il est en totale dépossession de lui-même.

L'Evangile de Matthieu (24,36) affirme que seul le Père connaît les délais de la parousie, pas même les anges, pas même le Fils... Tel est le consentement filial à l'ignorance, à une sorte de non savoir qui permet à Jésus de vivre dans l'imminence du Royaume qui vient, dans une proximité singulière à Dieu. C'est le Père qui écrira le dernier mot de son histoire humaine parce que son avenir ne lui appartient pas. Ne pas vouloir savoir n'est en rien négation de son identité ; au contraire, cela dit éminemment qui il est – celui qui obéit à l'appel d'une voix qui l'engendre – : *Tu es mon Fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* (Lc 3,22).

Jésus ignore « son heure » et révèle ainsi le mouvement de donation trinitaire auquel il correspond dans sa trajectoire terrestre : le Père se reconnaît comme Celui qui dispense tout don premier et le Fils s'identifie comme celui qui est toute disponibilité à ce don.

Insouciance filiale

Ne vous inquiétez pas pour votre vie (...) Ne vous tourmentez pas ; votre Père sait ce dont vous avez besoin. Cherchez son Royaume et cela vous sera donné par surcroît (Lc 12,22.29-31).

Pour Jésus, le Royaume est proche, il est là : il vit son temps, sa présence aux réalités historiques, dans l'urgence de l'annonce de cette venue. Telle est son unique responsabilité humaine, la forme filiale de sa réponse au Père : cet appel à l'insouciance est signe d'une totale cohérence, en lui, entre le dire et le faire. Nous pouvons, brièvement, retracer la pratique de Jésus de Nazareth à la lumière de cette urgence messianique.

Dans l'Évangile, nous le voyons essentiellement guérir les corps et les esprits, prêcher dans les synagogues, sur les places et les chemins. Rien ne vient rompre ce double geste de l'annonce du Royaume. Rien, sinon deux espaces : il se retire dans les lieux déserts pour prier, il partage son repas avec l'universalité des humains et notamment avec les plus lointains, les pécheurs, les exclus, les pauvres. L'insouciance filiale se dit ici dans la suspension de l'annonce du Royaume que constituent la prière et la communion avec l'humanité dans sa faiblesse, dans son attente. L'insouciance n'est pas démission de la responsabilité : elle indique une source, une origine qui donne sens à tout agir – le Père ; car tout le désir du Fils est d'être seulement la source de l'Esprit et le reflet du Père pour les pauvres qui perçoivent son mystère.

Esprit d'enfance

Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas (Lc 18,17).

Les noms bibliques de serviteur, d'esclave, d'enfant (*pais, doulos, eved*) apparaissent dans le vocabulaire néotestamentaire pour dessiner la figure du Fils. Jésus de Nazareth n'est pas le serviteur d'un maître mais d'un Père. C'est ce Père qui détient la réponse du temps humain de son Fils ; et ce Fils saura reconnaître l'Heure du Père pour y entrer en souveraine liberté.

Cette forme de non-possession, qui est éminemment celle de l'enfant vulnérable dans le Nouveau Testament, n'est pas une perte irrémédiable, un malheur d'être. C'est seulement l'aveu d'une dette originaire, la place creusée pour accueillir une bienveillance qui me fait être. Je ne me reçois pas de moi-même. L'esprit d'enfance qui anime une conscience, dans son rapport à Dieu, situe la liberté sous le signe du don : je suis le fruit d'une donation toute gratuite et, en avant de moi, j'entrevois la même générosité qui saura me conduire jusqu'à mon accomplissement, s'il est vrai, comme le dit Jean de la Croix, que *l'âme reçoit autant qu'elle espère.*

Vivre dans l'esprit d'enfance sera donc, selon l'Evangile, renoncer à prendre possession de soi-même, renoncer à produire son avenir. Telle est la figure de la liberté filiale : un homme, une femme, qui puisse entrer en responsabilité sans être à soi-même sa propre providence. Ceci est une force critique radicale du visage que nous prêtons, ordinairement, à la liberté humaine. C'est une forme de folie, un abandon consenti... L'Evangile, et à sa suite les spiritualités qui placent l'enfance au cœur de leur geste, font le pari que ce choix de pauvreté et de dépossession ne constitue pas un déficit de la liberté mais son espace christique.

II

L'enfance du Christ et la voie carmélitaine : Thérèse de Lisieux

A travers la personnalité de Louis Martin qui représentait, dans le foyer d'enfance de Thérèse, le pôle de la très grande tendresse, le pouvoir d'un roi de douceur toujours accueillant, rassurant, capable d'exalter les qualités des ses propres enfants, elle expérimente la gratuité bienveillante du père à l'origine de sa propre histoire. C'est ainsi que se forge en elle une première représentation du Dieu de miséricorde qui vient entamer l'image d'un Dieu rigoureux en sa justice, qui demanderait aux humains sacrifices et accumulation de mérites pour les accueillir en sa présence.

Visage du père : une bienveillance originaire

Façonnée par une relation aussi positive avec son père terrestre, Thérèse sait donc qu'elle ne fait pas seulement face au Très-haut, au Puissant et au Redoutable mais à un absolu qui donne paix et alliance. Elle sait qu'elle ne s'affronte pas à un mystère effrayant et fascinant mais à une bienveillance qui appelle.

Le texte emblématique qui exprimera, au temps de sa maturité spirituelle, ce complet renversement de perspective, ce geste d'abandon et de confiance irréversibles, indique bien que l'expérience de l'enfance est pour elle la première entrée en passivité consentie et heureuse, l'expérience d'être créée par et dans l'amour, d'être donnée à elle-même par un Dieu qui s'efface derrière le don qu'il prodigue, qui n'exerce aucun droit sur ce qu'il a donné : *Si quelqu'un est tout-petit,* lit-elle dans le livre des Proverbes (9,4), *qu'il vienne à moi.*

Une Lettre du 9 mai 1897, adressée au Père Roulland, missionnaire en Chine, développera de façon plus élaborée cette vue thérésienne : *Je sais qu'il faut être bien pur pour paraître devant le Dieu de toute Sainteté, mais je sais aussi que le Seigneur est infiniment Juste et c'est cette Justice qui effraye tant d'âmes qui fait le sujet de ma joie et de ma confiance. (...) Comment douter qu'il ne puisse ouvrir les portes du Royaume à ses enfants qui l'ont aimé ? (...) Voilà, mon frère, ce que je pense de la justice du bon Dieu, ma voie est toute de confiance et d'amour, je ne comprends pas les âmes qui ont peur d'un si tendre Ami.*

Le manuscrit A - qualifié de livre des Miséricordes - raconte la bienveillance toute gratuite de Dieu pour les hommes quels que soient les méandres de leurs chemins : *Si loin que nous soyons, Jésus viendra nous chercher et il nous trans-*

formera en flammes d'amour. (...) C'est la confiance, rien que la confiance qui doit nous conduire à l'amour, dit ailleurs Thérèse (Lettre 197).

Les déchirures de l'enfance de Thérèse sont donc traversées, travaillées par la grâce de Dieu : il ne faudra jamais séparer les deux composantes de cette expérience originaire – la conscience d'un abîme de fragilité visité par la force d'un amour fiable et infini – qui dessine déjà la personnalité de la sainte de Lisieux.

Il convient aussi de lire dans ce sens le thème théologique de l'abaissement de l'Amour, si prégnant dans les Écrits de Thérèse. *Le propre de l'Amour est de s'abaisser* (Manuscrit A); *Pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant* (Manuscrit B). Thérèse pointe, à travers ces séries de comparaisons le mouvement de la Sagesse de Dieu qui va chercher un lieu et établir sa demeure dans le plus fragile, le plus humble, le plus insignifiant.

Quand elle s'écrie, face à l'angoisse suscitée par les menaces que le néant fait peser sur sa foi : *Je chante simplement ce que JE VEUX CROIRE* (Manuscrit C), elle rappelle que la toute-puissance de Dieu ne nous met jamais en danger mais qu'elle nous fait vivre. Elle déploie, devant nous, le chant permanent d'une joie et d'une gratitude fondées dans l'assurance vivante d'être portée par le Père, origine de tout, à travers les négations qui travaillent son espérance. Encore faut-il, cependant, consentir à exister par la grâce d'une donation.

La grâce de Noël 1886

Cette nuit de lumière – nuit de Noël où l'on célèbre l'Enfant-Roi – manifeste la victoire de la faiblesse sur l'apparente force des puissants. Thérèse en gardera une mémoire vive : car il s'agit bien de l'irruption soudaine de la lumière au milieu des ténèbres, une résurrection sous forme de guérison, la certitude du triomphe de la vie contre les apparences plus fortes de la mort. Ceci nous permet de comprendre déjà dans quelle disposition de foi et d'espérance la carmélite traversera l'épreuve de la nuit à la fin de sa vie.

Pourquoi rapprocher ces deux moments si inverses de la vie de Thérèse, sinon pour indiquer que le même enjeu les traverse. La Grâce de Noël projette sa lumière dans la nuit d'une enfance déchirée par l'angoisse et le sentiment d'abandon ; l'épreuve de la nuit tient cachée dans ses ombres la grâce d'un amour plus fort que l'attrait du néant.

Il suffit pour s'en convaincre de relire la description de l'épreuve thérésienne dans son contexte. En amont, Thérèse écrit : *La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser* (Manuscrit C 5) ! Après le récit de la traversée de la

nuit, elle affirme : *La seule grâce que je désire, c'est que ma vie soit brisée par l'amour* (Manuscrit C 8). Notons comment, de l'une à l'autre demande, Thérèse passe de l'engagement actif dans les œuvres de l'amour à l'accueil passif de l'Amour à l'œuvre dans sa vie. C'est la conjonction de ces deux mouvements qui caractérise le réalisme thérésien.

Relisons l'interprétation de la grâce de Noël : *En un instant l'ouvrage que je n'avais pu faire en dix ans, Jésus le fit* (Manuscrit A 45). Pour que la lumière traverse la nuit et déchire les ténèbres, il faut que le cœur s'ouvre par un travail de consentement et s'accommode à l'œuvre de Dieu par de patientes maturations.

La petite voie de l'enfance spirituelle

En réalité, la petite voie, l'abandon thérésien, proposé dans le Manuscrit C (commencé en juin 1897 et inachevé), présente ce que l'on a appelé la voie d'enfance spirituelle comme expérience de dépossession : ce thème de la pauvreté consentie et désirée constitue le cœur de la doctrine de la carmélite de Lisieux. Thérèse cherche par-dessus tout la pauvreté parce qu'elle ne veut, en effet, rien d'autre qu'accéder à la vérité de son être, et exister, dans l'Amour, selon cette vérité. Thérèse va donc choisir librement, et toujours davantage, la non-possession. Cette dépossession est exercice de la liberté.

Pour Thérèse, l'Absolu de Dieu devient le seul souci. Son attention à l'absolu de l'Amour ne la soustrait pas au monde mais subordonne toute autre présence à la présence de Dieu. Thérèse est entrée dans la filialité. Elle nous révèle son identité véritable : une femme décentrée, dessaisie d'elle-même, capable d'habiter le monde sans résignation mais sans se prévaloir d'un droit à savoir, à saisir, à se redonner ce qui a été pressenti dans l'expérience nocturne de la prière.

A l'opposé de la résignation ou du fatalisme, ce désir de conformité est engagement dynamique de la liberté de la personne dans une option amoureuse et fidèle toujours recommencée. La conformité ne signifie pas la fusion ou la perte de soi en Dieu mais l'union de deux libertés en alliance, si l'on sauvegarde l'absolue gratuité et la primauté de la liberté de Dieu qui appelle.

Une fois entrés dans le jeu de la réponse, nous sommes en pleine responsabilité, déployant dans la relation, sans contrainte ni servilité, toute la capacité de nos puissances spirituelles restaurées par la grâce. A l'opposé de la passivité pure, l'abandon thérésien se joue dans des œuvres d'amour, dans une offrande, une oblation continue qui cherche sans se lasser à se concrétiser. Confiance et abandon se montrent indissociables et parfois se confondent dans la pensée de

Thérèse : ils sont, l'une et l'autre, qualifiés du même caractère d'audace, de témérité, d'absence de crainte parce qu'ils se rapportent à l'amour.

Ce consentement expose Thérèse et la livre au Dieu qui vient. Elle connaît alors d'expérience, dans sa chair, que l'Absolu se manifeste sous les traits scandaleux de l'homme vulnérable, voire amoindri. Ainsi peut-elle confesser, au moment de la mort : *Je ne me repens pas de m'être livrée à l'Amour.*

III

La voie d'enfance thérésienne, expérience évangélique de dépossession

Il nous faut relire ici une affirmation forte de Thérèse à sa sœur Marie du Sacré-Cœur (17 septembre 1896 = Lettre 197) : *Mes désirs ne sont rien, ce ne sont pas eux qui me donnent la confiance illimitée que je sens. Comment pouvez-vous dire que mes désirs sont la marque de mon amour ? Ah ! Je sens bien que ce n'est pas du tout cela qui plaît au Bon Dieu. Ce qui lui plaît, c'est de me voir aimer ma petitesse et ma pauvreté, c'est l'espérance aveugle que j'ai en sa miséricorde. Comprenez, comprenez. Le seul désir suffit, mais il faut consentir à rester toujours pauvre et sans force, et voilà le difficile.*

Thérèse renonce à toute appropriation

Thérèse va laisser, tout au long de sa vie, beaucoup de projets et de désirs derrière elle. Elle va surtout prendre congé d'une certaine forme de rapport au réel : l'appropriation ne sera jamais plus pour elle un moment essentiel et vrai de son rapport au réel. Puisque, dans l'expérience de l'espace vide, suspendu, de l'épreuve elle fait face à l'absolu, elle n'a rien et ne peut s'emparer de rien. Elle ne peut exercer aucune maîtrise : elle est à nu. Et la vigilance dans laquelle elle maintient son acte de présence la met à la merci d'un don gratuit qu'elle peut uniquement attendre dans la patience. On peut dire qu'elle est pauvre et qu'elle le sera définitivement.

La dépossession comme exercice de la liberté

En cette dépossession volontaire Thérèse affirme donc que « Dieu seul suffit ». Mais il faut dire immédiatement qu'elle n'entre pas en possession de son avenir et qu'elle ne se dérobe pas aux tâches du monde. Thérèse se pose face à Dieu dans la nudité de la foi sans qu'aucune « fruition » de la proximité définitive de Dieu ne vienne compenser le vide de la négation.

Dieu lui demeure indisponible ! Thérèse reçoit son avenir comme une promesse : tant que la promesse ne sera pas accomplie, elle sait – et elle le dit de maintes façons – qu'elle ne pourra apparaître que comme *l'inachevée*.

Ainsi en est-il pour nous : nous pouvons tous savoir que nous sommes des pauvres si nous acceptons que l'expérience de nos limites mette en cause radicalement en nous tout rapport de possession. Ce consentement nous expose et nous livre au Dieu qui vient. Hommes et femmes réconciliés, nous connaissons alors que le don absolu de Dieu se déploie dans la faiblesse, que nous portons ce trésor en des vases d'argile (cf. 2 Cor 4,7). Nous pouvons alors dire en vérité, selon la parole bien connue de Thérèse d'Avila, que *Dieu seul suffit* (*Solo Dios basta !*) : Il suffit quand toute suffisance en nous consent à céder le pas au don et à la folie d'un amour dont nous savons d'expérience qu'il ne se reprend jamais.

Dans l'espérance sera votre force

La Lettre 197 à sœur Marie du Sacré-Cœur, grand document sur la pauvreté spirituelle, met en lumière le mouvement de consentement du cœur pauvre : *Il faut consentir à rester toujours pauvre et sans force*. Cette mise en perspective de la pauvreté spirituelle est liée pour Thérèse, comme pour la tradition carmélitaine tout entière, à la croissance dans l'espérance. Elle appelle cela *jouer à la banque de l'amour* et l'explicite ainsi : *Je tâche de ne plus m'occuper de moi-même en rien, et ce que Jésus daigne opérer en mon âme, je le lui abandonne* (LT 413).

Gabriel Marcel a bien formulé cela dans sa *Structure de l'espérance* : « Il faut ajouter que la lumière qui jaillit de l'espérance ne saurait être présomptueuse, elle garde un caractère ingénu et comme limpide ; il est certain qu'elle est très étroitement reliée à ce qu'on a appelé l'esprit d'enfance, et par là s'oppose absolument à toute sagesse soit désabusée, soit calculatrice qui se fonde sur un certain ensemble d'expériences répertoriées. C'est en ce sens que l'espérance est intrépide, qu'elle est l'intrépidité même »[1].

L'espérance de Thérèse s'enracine dans le consentement d'un cœur pauvre qui sait bien ne rien posséder, un cœur d'enfant qui se fie en l'amour promis. Cette espérance touche à l'infini parce qu'elle est fondée dans la folie de l'Amour, tel que Jésus l'a révélé dans son chemin d'humanité. La confiance et l'abandon thérésiens se fondent dans l'abaissement impensable de Dieu, manifesté en Jésus, dans la kénose du Verbe. C'est ce mouvement divin de descente qui appelle le choix

1. *Dieu vivant* n° 19, 1951, p. 77.



de la faiblesse, et justifie la confiance du plus petit. Il peut alors s'abandonner à l'entière bienveillance du Père, à la certitude d'une prodigalité de surcroît.

Au terme, Thérèse abandonne même les prétentions de son désir d'aimer absolument ; elle contemple l'élan de Celui qui a liquidé tous ses biens pour acquérir notre amour.

Ajoutons à cela, et pour conclure, que le geste mystique de Thérèse s'achève sur une note tout à fait semblable à celle des deux grands fondateurs de la Réforme du Carmel au XVI° siècle. *Je ne me repens pas de m'être livrée à l'amour*, s'écrie-t-elle, à la veille de sa mort, le 30 septembre 1897.

On entend ainsi Thérèse d'Avila affirmer au terme de son exploration du *Château Intérieur* : *Pour parvenir en cette demeure du Roi que nous désirons atteindre, il ne s'agit pas de beaucoup penser mais de beaucoup aimer.*

Quant à Jean de la Croix, dans une strophe majeure du *Cantique Spirituel*, il nous conduit au même lieu évangélique :

Mon âme s'est faite toute servante,
et toute ma richesse est à son service,
désormais je n'ai plus d'autre œuvre que celle d'aimer.

Frédérique OLTRA

Sœur Frédérique OLTRA est religieuse responsable générale de la formation du Carmel apostolique Saint-Joseph à Paris.



Le prophète et la Vierge à l'enfant, fresque du IIIe siècle,
Capella Greca, Catacombes de Priscilla à Rome.

Rémy VALLEJO

L'enfance du Christ dans les arts : figure, histoire et mystère de compassion

Marquée par des accents théologiques, spirituels et ecclésiologiques différents selon les lieux et les temps, la représentation de l'enfance du Christ est d'abord un miroir de la foi chrétienne, c'est aussi le miroir d'une société. Dès la seconde moitié du XIVe siècle, dans une chrétienté bouleversée par de véritables révolutions sociales, la peste et la guerre, la figure du Christ rejoint l'homme dans la fragilité de sa condition. Dans les arts allemands de la fin du Moyen-Age et de la Renaissance, lorsque le *Christ aux outrages* et la *Pieta* suggèrent le drame d'une humanité humiliée et meurtrie, l'enfance du Christ devient aussi un mystère de compassion. Cette compassion n'est plus seulement celle de l'homme de prière qui dans l'intimité de la *devotio moderna* cherche à se rapprocher de son Sauveur. Cette compassion, c'est aussi l'expression de Celui qui aux jours de sa chair, conformément à l'Épître aux Hébreux (4, 15), compatit avec la fragilité, la misère et la douleur de l'humanité. Cependant, avant de devenir un mystère de compassion, l'enfance du Christ est d'abord une figure et une histoire.

I

Figure

Au IIIe siècle, l'enfance du Christ, c'est une figure. Pour tout un peuple qui est encore dans l'attente de l'accomplissement des Écritures, le Christ enfant est une figure qui accomplit toutes les figures. La figure, *typos* en grec ou *figura* en latin,

représente selon l'apôtre Paul les réalités du passé qui se rapportent dès à présent au salut révélé dans le Christ (1 Co 10,6).

À Rome, dans les catacombes, l'une des toutes premières images du Christ enfant est une figure. C'est la figure du Fils de la promesse. Il s'agit d'une peinture de la "Cappella Greca" des Catacombes de Priscilla à Rome. La fresque, sur un fond blanc orné de rinceaux, représente un homme qui de sa main droite désigne un enfant dans les bras de sa mère. La présence d'une étoile au-dessus de l'enfant contribue à la lecture christologique de l'image. En désignant tout à la fois l'étoile et l'enfant, l'homme lie étroitement les deux éléments et les ramène à une seule et ultime figure qui manifeste sa propre vocation prophétique.

L'homme devant la Vierge à l'enfant, c'est non seulement le prophète Isaïe qui proclame que "*le Seigneur lui-même donnera un signe : voici la jeune femme est enceinte, elle va enfanter un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel*" (Is 7, 14), mais c'est aussi le prophète Balaam qui, contre son gré, annonce "un astre issu de Jacob devient chef, un sceptre se lève issu d'Israël" (Nb 24, 17).

Quoi qu'il en soit de l'identification du prophète, la figure de l'enfant rassemble et accomplit toutes les figures désignées par les oracles prophétiques. Dans les catacombes, le Christ enfant n'est pas une image de l'enfance marquée par la fragilité des premiers jours de sa naissance. C'est la figure du Messie espéré, attendu et révélé en la personne de Jésus. C'est le Fils de la Promesse garant d'une lignée. Enfin, dans le contexte funéraire de la "Capella Greca", c'est le premier né d'entre les morts. Le Christ enfant des catacombes ne relève donc pas d'un quelconque sentiment à l'égard d'un être de chair mais d'une intelligence de la foi à la lumière des Écritures.

II

Histoire

A partir du IV[e] siècle et pendant tout le Moyen-Age, l'enfance du Christ devient une histoire. Pour l'Église qui apprend à faire mémoire des merveilles du Seigneur, l'enfance du Christ est une illustration qui emprunte au récit son sens littéral, sans pour autant négliger le mystère qui s'accomplit de figures en figures. Au XII[e] siècle, dans l'*Hortus deliciarum* commandé par Herrade de Landsberg, l'image retraduit le texte biblique non seulement dans son propos général mais aussi dans ses moindres détails anecdotiques.

Réalisé dans le Monastère du Hohenbourg en Alsace à la fin du XII[e] siècle, ce manuscrit est une véritable encyclopédie. Il embrasse l'histoire du salut, les sciences sacrées et les arts libéraux. Directement inspirées des récits de Luc et Matthieu, les enluminures illustrent l'Évangile dans son sens littéral, soulignent ses dimensions théologiques et empruntent de nombreux détails aux traditions

apocryphes, lesquelles sont souvent relayées par de vénérables auteurs comme saint Augustin.



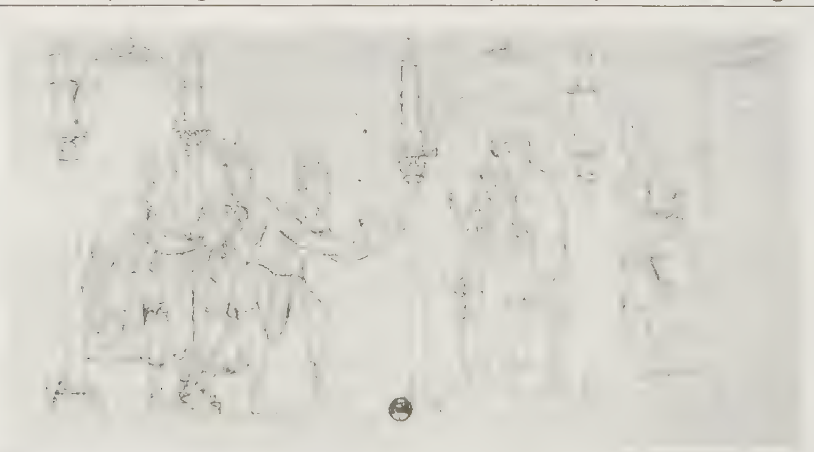
L'Annonciation, Hortus deliciarum,
dessin d'après l'original du XII[e] siècle,
Bibliothèque Municipal de Strasbourg.

Avec ses codes iconographiques qui révèlent l'art des manuscrits syro-palestiniens et byzantins, l'Annonciation et la Nativité de l'*Hortus deliciarum* révèlent le mystère de l'Incarnation dans sa dimension théologique. Dans l'art du Moyen-Age, l'enfance du Christ demeure encore une figure qui accomplit toutes les autres figures. Semblable à un sépulcre, à un autel et au coffre de l'Arche de l'Alliance, le *Praesepe Domini* ou la crèche du Seigneur, révèle la kénose de Jésus-Christ, "*lui qui de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave et devenant semblable aux hommes, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix*" (Ph, 1, 6-8).

Par ailleurs, conformément à la tradition de l'Évangile du pseudo-Matthieu, fondée sur une lecture du prophète Isaïe et une traduction à contresens du prophète Habacuc, un âne et un bœuf adorent le nouveau-né. Ces deux animaux se trouvent auprès du Christ car "*Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître*" (Is 1, 3) et le Seigneur se manifestera "*entre deux animaux*" (Hb 3, 2).



La Nativité, Hortus deliciarum,
dessin d'après l'original du XIIe siècle, Bibliothèque Municipale de Strasbourg



Les Rois Mages, Hortus deliciarum,
dessin d'après l'original du XIIe siècle, Bibliothèque Municipale de Strasbourg

Le propos de l'enlumineur a donc une visée théologique, cependant le traitement de certaines scènes trahit un attrait pour l'anecdote. Dans leur pérégrination en Egypte, Marie et Joseph sont accompagnés d'un serviteur qui selon les apocryphes est le futur bon larron. Sa présence est non seulement une préfiguration mais aussi et surtout un facteur d'émotion. Le voyage de Nazareth à Bethléem, l'histoire des Rois mages et le massacre des innocents révèlent moins la théologie qu'un sens certain de la dramaturgie.

Enfin, par sa verve et le caractère de chacun de ses personnages, le récit des mages peut être rapproché du Mystère de l'étoile qui fut joué à la cathédrale de Strasbourg dès le XIIe siècle. Conservé dans le Ms. Add 23-922 du British Museum, le texte de ce mystère médiéval témoigne de l'influence du jeu théâtral sur la sculpture, l'enluminure et la peinture médiévales. Les miniatures de l'*Hortus deliciarum* révèlent donc comment le hiératisme du Christ enfant des mondes byzantins et romans cède peu à peu le pas à l'humanité d'une enfance qui suscite émotion et compassion.



La Fuite en Egypte, Hortus deliciarum,
dessin d'après l'original du XIIe siècle, Bibliothèque Municipale de Strasbourg

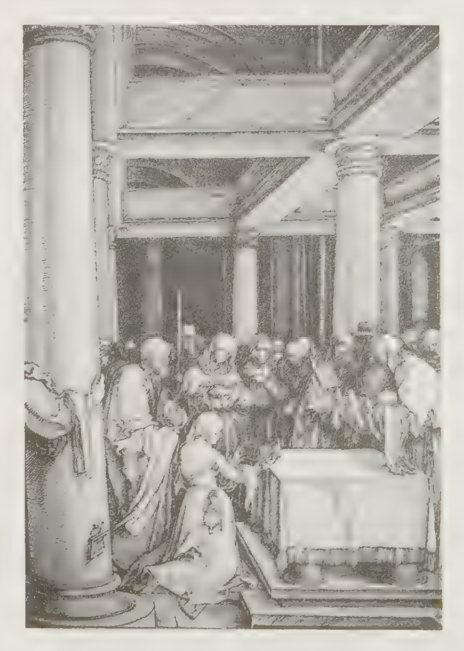
III

Mystère de compassion

À la fin du Moyen-Age, toujours plus proche de la réalité des jours quotidiens, l'enfance du Christ commence à chercher son âme. À partir de la fin du XIVe siècle, l'enfance du Christ se nourrit des *Meditationes vitae Christi*. Cet ouvrage de piété est une des principales sources d'inspiration pour les peintres à partir du XVe siècle. En Italie, mais aussi en Allemagne et dans la vallée rhénane, les artistes lui empruntent les faits et gestes de la foule, des disciples et du Christ.

Écrit au cours de la première moitié du XIVe siècle par Giovanni de Caulibus, un franciscain de San Gemignano, ce recueil de méditation connut un tel succès qu'il fut longtemps paraphé de l'autorité de saint Bonaventure. L'auteur, à l'attention d'une clarisse, propose une suite de *tableaux* de la vie du Christ en s'attachant plus particulièrement aux épisodes de la Nativité et de la Passion.

Chaque fois, il compose la scène, y conduit l'âme, l'arrête devant le sujet de méditation et l'invite à contempler le mystère. *Regarde, contemple chaque détail, ne te fatigue pas de les méditer. Rends-toi présente à tout ce qui se dit, tout ce qui se fait. Délecte-toi et réjouis-toi, compatis aux souffrances. Par la familiarité, par la confiance, par l'amour de tout ton cœur, de toutes tes forces imite ton Jésus.* Inspiré par une spiritualité éminemment affective, héritée de saint Bernard, ce recueil de méditation propose une intimité avec Dieu à l'aide d'une application des sens dans la prière quotidienne.



La Circoncision du Christ, Vie de Marie, Albrecht Dürer
Gravure sur bois, 1510, Dusseldorf

La vie de Marie, une vingtaine de gravures sur bois réalisées par Albrecht Durer (1471-1528) vers 1510, et de nombreuses représentations de la *Vierge à l'enfant* du même peintre et graveur sont une parfaite illustration de *l'application des sens* recommandée par le pseudo-Bonaventure. Par-delà une indéniable ingéniosité

technique, Dürer révèle un constant souci et un authentique désir de susciter une rencontre avec la personne de Jésus-Christ. Il ne s'agit pas seulement de la rencontre de Dieu, mais de la rencontre de Celui qui dans son humanité se fait proche de l'homme dans un quotidien ordinaire marqué par la fragilité, le souci et la misère.



Vierge à l'enfant, Albrecht Dürer
Gravure sur bois, 1512, Dusseldorf

Dans une société ébranlée par de véritables bouleversements économiques, politiques et sociaux, et qui cherche son salut dans une vie spirituelle marquée par la *devotio moderna*, l'art de Dürer révèle les sentiments d'une âme humaine profondément touchée par le mystère de la sollicitude de Dieu envers l'humanité. Que ce soit dans une représentation de la *Circoncision* ou à *fortiori* dans la familiarité d'une *Vierge à l'enfant*, l'artiste suggère un sentiment d'humanité qui souvent confine à la compassion.

Dans la *Vie de la Vierge*, la Circoncision n'est plus seulement une figure qui accomplit toutes les figures de l'Alliance annoncées par les prophéties. Elle représente bien plus qu'une simple scène de l'histoire de Jésus. Car elle manifeste un mystère de compassion. Au jour de la circoncision, selon le pseudo-Bonaventure, "*le Seigneur a pour la première fois répandu son sang pour nous. Il a voulu sans tarder souffrir pour nous, lui qui n'avait point commis le péché ; pour nous, il a voulu dès ce jour commencer à en porter la peine*".

Cette introduction sur le sens moral de cet épisode de la vie du Christ précède une exhortation à s'émouvoir suscitée par une véritable application des sens. "*Témoignez-lui donc votre compassion et pleurez avec lui, car sans doute que ses larmes auront coulé en cette occasion*". L'application des sens selon les *Meditationes vitae Christi* consiste donc à pressentir ce qui anime le Christ-Jésus et à conformer ses propres sentiments aux siens. En effet, le pseudo-Bonaventure recommande d'éprouver de la compassion à l'égard de l'enfant et de "*compatir également à sa mère*" avec le regard et le cœur du Christ lui-même.

Le pseudo-Bonaventure suggère un étrange colloque entre Jésus et Marie qui permet de comprendre le souci des artistes, dès la fin du XIV[e] siècle, de représenter la *Vierge à l'enfant* non seulement comme une figure de maternité mais aussi comme une figure de divine compassion.

"*L'enfant Jésus a donc pleuré aujourd'hui à cause de la douleur qu'il ressentit en sa chair, car il avait un corps véritable et passible comme le reste des hommes. Mais tandis qu'il pleurait, croyez-vous que sa mère ait pu contenir ses propres larmes ? Elle pleura donc aussi ; et son fils, qui reposait dans son sein, voyant ses larmes, étendait ses petites mains vers sa bouche, les passant sur son visage, comme si par ces signes il l'eût priée de modérer sa douleur car il voulait que celle qu'il aimait tendrement cessât de verser des larmes. De son côté, Marie, dont les entrailles étaient si profondément émues par la douleur et les pleurs de son fils, le consolait par ses caresses et ses paroles. Comme une personne pleine de sagesse, elle comprenait ses désirs, bien qu'il ne parlât pas encore, et elle lui disait : "Mon fils, si vous voulez que je cesse de pleurer, veuillez cesser aussi de votre côté, car je ne saurais me contenir en voyant vos larmes". Et par compassion pour sa mère, le fils arrêtait ses sanglots. Alors la mère essuyait les yeux de son fils : elle appuyait son visage contre le sien, l'allaitait et le consolait par tous les moyens qui étaient en son pouvoir. Ainsi faisait-elle toutes les fois qu'il pleurait, ce qui lui arrivait peut-être comme aux autres enfants, pour montrer les misères de la nature humaine qu'il avait prise.*"

Dans son commentaire, sous des dehors apparemment excessifs, le pseudo-Bonaventure désigne la muette sollicitude qui unit non seulement la mère à son fils mais aussi et surtout le fils à sa mère dans un mouvement de divine compassion.

Comme ses contemporains, Albrecht Dürer a retenu la leçon du pseudo-Bonaventure et de la *devotio moderna*. C'est non seulement la tendresse maternelle qui retient le regard de l'artiste. Mais c'est aussi et surtout la sollicitude de l'enfant à l'égard de sa mère. Lorsque cette sollicitude n'est pas directement exprimée dans les termes des *Meditationes vitae Christi*, elle est néanmoins rendue sensible par le climat de silence compatissant qui règne autour de l'enfant.

Quelle que soit l'animation qui règne dans la crèche de Bethléem, au Temple de Jérusalem ou dans la maison de Nazareth, les vingt planches de la *Vie de Marie* manifestent toutes ce recueillement silencieux. L'enfant n'appelle pas seulement une attention mais une compassion qui dans sa propre personne manifeste celle de Dieu à l'égard de l'humanité. En s'attachant à saisir les sentiments du cœur du Christ et de sa mère, l'artiste révèle que le corps de l'humanité tout entière est tout à la fois sujet et objet du salut.

Comme de nombreuses représentations de la *Vierge à l'enfant*, *La vie de Marie* de Albrecht Dürer devient donc le mystère d'un cœur compatissant. Ce mystère de compassion ne se résume pas aux seules émotions maternelles de Marie, comme dans l'art du XIII[e] siècle, car c'est le Christ lui-même qui tient lieu de ce mystère. En venant partager sa condition, ses doutes et ses peurs, le Christ enfant éveille l'humanité au mystère de la vie divine, au mystère du grand prêtre compatissant de l'*Épître aux Hébreux*, le grand prêtre qui jusque dans les larmes d'un nouveau-né est venu accomplir l'unique sacrifice agréable à Dieu.

À la veille des bouleversements de la Réforme en Allemagne, *La Vierge à l'enfant* selon Dürer n'est plus seulement une figure de la maternité mais une représentation du Christ "*pour moi*" d'après une expression empruntée à Martin Luther. Dans l'œuvre de Dürer, jusque dans l'exubérance d'un dessin magistralement maîtrisé, c'est cette sollicitude muette qui offre à l'enfance du Christ de ne plus être seulement une figure de l'Alliance, ou même un moment dans l'histoire du salut, mais une expression pleinement accomplie de l'Incarnation lorsque ce mystère exprime la compassion de Dieu pour l'humanité.

Rémy VALLEJO

Rémy VALLEJO est dominicain et historien de l'art.

On pourra se procurer

L'enfance du Christ

de BERLIOZ

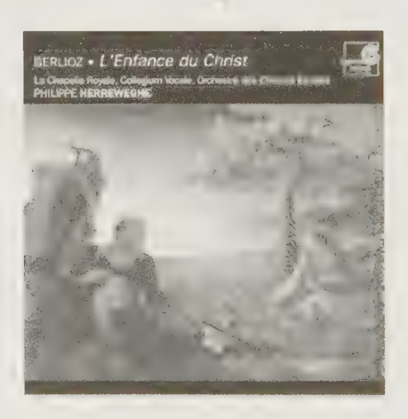
chez **Harmonia Mundi** (2002),

sous la direction de

Philippe HERREWEGHE,

Chapelle Royale et Collegium Vocale, Orchestre des Champs Elysées.

Avec Véronique GENS, Paul AGNEW, Olivier LALLOUETTE, Laurent NAOURI et Frédéric CATO.



Parmi les nombreux enregistrements récents, celui-ci a été particulièrement remarqué par les critiques participant à l'émission hebdomadaire de France Musique animée par Frédéric LODÉON, « le Pavé dans la mare ».

Vous trouverez le texte de l'oratorio sur :

www.hberlioz.com/Libretti/Enfance.htm

Vous pourrez écouter des extraits sur

www.amazon.fr/exec/obidos/ASIN/B000061490/402-9057872-2220124

Martine MERTZWEILLER

Berlioz et « L'enfance du Christ »

Trilogie sacrée créée le 10 décembre 1854

Dans la crèche, en ce temps, Jésus venait de naître
Mais nul prodige encore ne l'avait fait connaître
Et déjà les puissants tremblaient,
déjà les faibles espéraient
Tous attendaient...
Or apprenez, chrétiens, quel crime épouvantable
Au roi des juifs alors suggéra la terreur...

L'enfance du Christ de Berlioz raconte l'exode de Jésus nouveau-né en Egypte, la fuite tragique de ses parents à travers le désert, la violence du rejet des habitants de Saïs et l'accueil chaleureux par la famille ismaélite qui aurait hébergé la Sainte famille jusqu'aux dix ans de l'enfant. Ce « mystère sacré » n'est certes pas un Noël d'appellation chrétienne contrôlée. Il sonne étonnamment juste, pourtant, et emporte l'adhésion de l'auditeur au-delà de la fiction et du style un peu suranné du poème.

Dans ce numéro consacré à l'enfance du Christ, il était difficile de ne pas penser à la Trilogie de Berlioz portant le même nom ! Après une présentation musicale indispensable à la découverte, la visite du poème-livret permettra de s'intéresser au genre de vérité qui ressort des mises en scène artistiques de la vie de la Sainte Famille et de comprendre, peut-être, la clé du succès ininterrompu d'une œuvre tout à fait originale dans le parcours de ce compositeur. Donnée très régulière-

ment en concert sur toutes les scènes d'Europe depuis sa création, *L'enfance du Christ* a en effet connu ces trois dernières années un record de représentations et d'enregistrements.

I

Une œuvre à part dans le parcours de Berlioz

Le succès populaire fut inattendu. Le public parisien n'aimait pas Berlioz[1]. L'écriture, différente, plus dépouillée, le thème lui-même, avaient de quoi surprendre dans l'itinéraire de ce musicien souvent provocateur qui avait lancé un ballon d'essai quatre ans plus tôt en faisant passer *L'adieu des bergers* pour l'œuvre d'un autre, un musicien imaginaire du siècle précédent. *« Ce n'est pas Berlioz qui nous aurait fait une pareille chose »*, aurait-il entendu lors de la première représentation ! L'auteur de la *Symphonie funèbre et triomphale* et de l'imposant *Requiem* adopte en effet une orchestration bien plus légère, plus de douceur, pour cette *Trilogie sacrée. L'enfance du Christ* ne déclencha pas un nouvel *Hernani*. Mais Berlioz avoua avoir été excédé par l'avalanche de compliments qui ne confirmait qu'un peu plus le peu de réception de ses autres œuvres en France.

Les pièces pour orchestre, mise à part la danse des devins, offrent une certaine nouveauté dans le traitement « à l'ancienne » de la ligne mélodique. Dans la marche nocturne et les préludes aux différents tableaux, Berlioz introduit ou réintroduit de l'écriture modale et une simplicité expressive de chant qui convient à l'atmosphère vieille image qu'il recherchait. *L'arrivée à Saïs* annonce « la complainte du roi de Tullé » du *Faust* de Gounod. Berlioz inaugure en effet un certain néoclassicisme qui se développera en France au milieu du XIXe siècle.

Pourtant, c'est du Berlioz ! Et il n'a jamais renié cette « exception » : « Plusieurs personnes ont cru voir dans cette partition un changement complet de mon style et de ma manière. Rien n'est moins fondé que cette opinion. Le sujet a amené naturellement une musique naïve et douce, et par cela même plus en rapport

1. « La principale raison de la longue guerre qu'on m'a faite est dans l'antagonisme existant entre mon sentiment musical et celui du gros du public parisien. Toute musique qui s'écarte du petit sentier où trottinent les faiseurs d'opéras-comiques fut nécessairement, pendant un quart de siècle, de la musique de fou pour ces gens-là. Le chef d'œuvre de Beethoven, la neuvième symphonie, et ses colossales sonates pour piano sont encore pour eux de la musique de fou. » Paris, 25 mai 1858, *Lettre post-scriptum en vue d'une biographie.*

avec leur goût et leur intelligence, qui, avec le temps, avaient dû en outre se développer. J'eusse écrit *L'enfance du Christ* de la même façon il y a vingt ans »[2].

Et malgré la nouveauté déjà néoclassique, c'est une œuvre romantique. La tension ne se relâche jamais et malgré l'économie de moyens – un orchestre amputé des cuivres et des percussions, un chœur et sept solistes, la trilogie est une puissante fresque dramatique. Dès l'introduction, le trémolo des cordes évoque le danger qui menace et accompagne les paroles du récitant : « *déjà les puissants tremblaient, les pauvres espéraient... tous attendaient* ». Le climat rappelle le premier mouvement de la *Symphonie fantastique*. Dans l'utilisation des vents ou le traitement des cordes basses, on reconnaît la couleur orchestrale de celui qui inventa la musique à programme et inspira tant de poèmes symphoniques de Liszt à Strauss en passant par Borodine et Rimsky-Korsakov. L'orchestre de Berlioz est un « personnage » à part entière qui prévient, accompagne et commente.

Mais de retour d'Allemagne, le compositeur soigne aussi particulièrement les chœurs, se souvenant de ceux de Saint-Thomas de Leipzig qu'il admirait tant ; il intègre ici l'héritage des *Passions* de Jean-Sébastien Bach dans le soin apporté aux récitatifs et à la clarté de l'écriture contrapuntique. A la manière du Cantor, il conduit la méditation de l'auditeur par la présence continue d'un récitant. Le chœur conclusif de *L'enfance du Christ, pianissimo* et *a capella*, fait écho à la haute spiritualité des Cantates et des Passions.

II

Minuit Chrétiens...

Mais Berlioz n'est pas Bach ! Il fut peu ou pas chrétien. Il n'y a chez lui aucun souci catéchétique. Pourtant, peut-être à son insu, l'Incarnation n'est pas trahie. Dans le jeu d'émotions et de résonances que suscite la richesse de l'évocation biblique, mais aussi psychologique de cette *fuite en Egypte*, l'artiste nous met sur le chemin de la proximité du mystère chrétien.

Cette proximité, cette connivence de l'artiste avec son sujet, surgit de l'interprétation toute personnelle d'une tradition religieuse qui a gardé les souvenirs anciens portés par la mémoire collective. L'artiste est chez lui dans cette aventure et peu importe qu'il soit croyant. Par sa création, il participe à l'œuvre commune de réception de la foi du peuple. Commensal des Écritures, canoniques

2. *Ibidem.*

ou non, l'art occidental n'a cessé de *tisser un vêtement au Christ*[3], un vêtement aux couleurs du temps.

Et Berlioz s'y emploie avec sincérité, puisant dans les souvenirs de sa foi d'enfant la fraîcheur de l'illumination. Il s'en est confessé dans ses correspondances. En bon romantique, de sa propre souffrance de compositeur rejeté, il exprime, dans le traitement de ses personnages, la tragédie d'un homme aussi sûr de sa mission de renouveau de l'écriture musicale que de l'échec présent d'une telle entreprise. Et comme le couple saint s'enfuyant dans la nuit, Berlioz ne manqua ni de foi en son art, ni de courage, ni de persévérance.

> Marie, Joseph :
> *A vos ordres soumis, purs esprits de lumière*
> *Avec Jésus au désert nous fuirons*
> *Mais accordez à notre humble prière*
> *La prudence, la force et nous le sauverons !*

Envoyé et rejeté ! Promis à la gloire et condamné... L'éternel combat mondain entre les forces obscures et la lumière du salut trouve dans l'expression romantique et dans l'expérience personnelle un terrain de choix. Le compositeur écrit un drame dans l'esprit du conte, avec tous les ingrédients d'un schéma actantiel – héros en danger, opposants, adjuvants, ce qui apparente *L'enfance du Christ* à un court opéra plus qu'à un Oratorio.

Mais la forte présence des personnages, l'angoisse d'Hérode, la générosité du père de famille ismaélite, l'humanité de Marie qui ne tait pas sa peur, le courage de Joseph qui affronte la foule hostile, loin d'affaiblir le contenu religieux du propos, lui confère un sceau de vérité qui ne peut que rejoindre le croyant : s'il y a un sanctuaire, il n'est point ailleurs que dans cette humanité fragile, celle de la Famille sainte pourchassée dans la nuit, celle des humbles qui espèrent et se laissent visiter, celle de l'auditeur enfin, appelé lui aussi à *« briser son orgueil devant un tel mystère ».*

III

« Ma petite sainteté »

C'est ainsi qu'il aimait désigner *L'enfance du Christ* ! L'année où il perdit sa femme Harriet Smithson, l'actrice anglaise qui avait inspiré « l'idée fixe » de la

3. C'est à Origène qu'est attribuée l'expression : *les Écritures sont le vêtement du Verbe de Dieu.*

Symphonie Fantastique, Berlioz achève sa Trilogie en réunissant plusieurs pièces écrites entre 1850 et 1854. Il fut disert sur les péripéties de la conception et de l'écriture de cette œuvre faite par hasard, par morceaux, reconstituée, arrangée... Il fut plus discret quant aux motifs personnels de cette entreprise.

Il est toujours risqué de dire quelle part de lui-même un artiste engage dans une création. Mais on peut observer que cette idée, venue un peu par hasard lors d'une soirée ennuyeuse au cours de laquelle il griffonna le chœur de l'*Adieu des bergers*, le poursuivit pendant quatre ans ! *L'Enfance du Christ* ne fut donc pas une oeuvre de circonstances, aucune commande n'y prévalut. On peut néanmoins dire que ce « Mystère sacré », *« dont le sujet a amené naturellement une musique naïve et douce »*, a conduit l'agnostique Berlioz à retrouver l'atmosphère de sa première communion et une belle justesse de ton. Dans le chœur conclusif aux accents palestriniens d'envolée presque mystique, il semble même pousser un peu plus large la porte de l'église :

Ô mon âme, pour toi, que reste-t-il à faire,
Qu'à briser ton orgueil devant un tel mystère ?
Ô mon cœur, emplis-toi du grave et pur amour
Qui seul peut nous ouvrir le céleste séjour.

Le poème qu'il écrivit lui-même doit peu aux récits canoniques de Noël. Son épopée de la sainte Famille doit son cadre à l'évangile apocryphe d'enfance du Pseudo-Matthieu. Les scènes de l'étable de Bethléem, de l'adieu des bergers, ou de l'oasis, évoquent Rembrandt, Nicolas Poussin ou encore le Caravage. Le texte du repos de la sainte Famille, ci-dessous, semble reproduire fidèlement des tableaux comme ceux de Johann Heiss[4] ou de Ciro Ferri[5] :

Les pèlerins étant venus en un lieu de belle apparence
Où se trouvaient arbres touffus et de l'eau pure en abondance
Saint Joseph dit : « arrêtez-vous près de cette claire fontaine...
Les sacrés voyageurs quelque temps sommeillèrent
Bercés par des songes heureux,
Et les anges du ciel, à genoux autour d'eux
Le divin enfant adorèrent.

La danse des devins consultés par Hérode, en revanche, est une véritable descente musicale aux enfers, de facture très romantique. L'alternance des tableaux et les

4. Le repos de la sainte Famille, toile, musée d'art d'Olomouc.
5. Tableau conservé au Musée Fesch d'Ajaccio.

contrastes de lumière instrumentale transposent dramatiquement ce qu'on peut lire dans le livre du prophète Isaïe : *« le monde qui marchait dans la nuit a vu se lever une grande lumière, sur les habitants des ténèbres, une lumière a resplendi»* (Is 9, 1). Tout commence en effet dans la nuit avec les tourments d'Hérode, *ridicule tyran* en proie aux cauchemars et aux insomnies. Le dialogue inaugural des vigiles romains qui doivent assurer d'incessantes tournées pour veiller sur le calme illusoire d'une puissance vaincue d'avance, montre le peu de consistance des prétentions royales et l'insouciance de l'occupant alors que leur perte est annoncée, imminente. Le songe d'Hérode campe un personnage de tragédie grecque, jouet d'un destin contraire qui l'accule au meurtre :

Ô misère des rois, régner et ne pas vivre !
Effort stérile, le sommeil fuit
Et ma plainte inutile
Ne hâte point ton cours, inexorable nuit
Il faut un terme à mes terreurs...

Autour de la crèche au contraire, c'est une nuit transfigurée, peuplée d'anges et des bergers. Les premiers annoncent l'imminence du danger par une diaphane harmonie à l'octave que suit un unisson de voix de femmes sur un fond d'orgue très doux sur lequel se détache l'injonction : *« oui, vous devez partir ».* La révélation angélique est entrecoupée par l'émotion des époux : *« en hâte allons tout préparer ! ».* Les bergers, introduits par un hautbois et un cor anglais, bénissent alors l'enfant et prennent congé des parents dans un chœur devenu très célèbre :

Il s'en va loin de la terre
Où dans la crèche il vit le jour
De son père et de sa mère
Qu'il reste le constant amour...

L'enfance du Christ, c'est une lueur de lumière surnaturelle contenue dans un écrin de ténèbres inquiétantes que ne dissipera finalement que l'animation joyeuse et rassurante, normale, du foyer ismaélite. Si l'on retrouve le thème biblique de l'opposition de la lumière et des ténèbres, le climat général est plutôt celui d'un conte fantastique par un jeu de contrastes entre l'étrangeté du monde spirituel et la clarté familière de la maison de Saïs où Berlioz prend le temps d'insérer une danse pour deux flûtes et harpe :

Qu'autour d'eux on s'empresse !
Filles et fils et serviteurs
Montrez la bonté de vos cœurs
Donnez de l'eau, donnez du lait, des grappes mûres
Préparez à l'instant une couchette pour l'enfant.

Le personnage de Marie sort progressivement de l'image pieuse. Souvenir peut-être d'une Harriet idéalisée, puis difficilement supportée au quotidien et enfin accompagnée « *avec pitié* » jusqu'à la fin d'une maladie très éprouvante, la Mère de Dieu offre plusieurs visages. C'est une Marie hiératique sortie tout droit des retables et enluminures du XIVe siècle qui porte l'enfant Jésus sans paraître touchée par la fatigue et la soif qui ont terrassé *le pauvre serviteur de la famille sainte, l'âne.*

Seule sainte Marie marchait calme et sereine
Et de son doux enfant la blonde chevelure et la tête bénie
Semblaient la ranimer sur son cœur reposant

Berlioz brise alors brusquement la mandorle de la sainte Mère de Dieu : « *mais bientôt ses pas chancelèrent* ». L'icône laisse la place à la réalité tragique d'un couple aux abois, tout près de mourir et de voir mourir l'enfant.

Dans cette ville immense...quelle rumeur !
Joseph, j'ai peur ! Je n'en puis plus... las ! Je suis morte
Allez frapper à cette porte
Mes pieds de sang teignent la terre
Mon sein tari n'a plus de lait...

C'est à ce moment de l'œuvre que l'auditeur actuel se sent tout à fait réceptif. Au-delà du cadre esthétique et de l'engouement mélomane, le drame rejoint le public lorsqu'il aborde avec beaucoup de vérité le sujet de la souffrance liée à l'exil et au rejet de l'étranger.

IV

Ce fut ainsi que par un infidèle fut sauvé le sauveur !

Arrière, vils hébreux !
Les gens de Rome n'ont que faire
De vagabonds et de lépreux !

La peur de Marie qui s'accroche à Joseph épuisé par la longue errance et bouleversé par la violence qui se déchaîne contre eux, convoque les trop nombreuses images des populations déplacées par la misère et la guerre. Le pape Jean-Paul II, dans sa *Lettre aux enfants,* expliquait aux plus jeunes que toute la dureté du monde, de notre monde, continue de crucifier le Christ dans la souffrance des enfants et de leurs familles. Ces angoisses et ces souffrances trouvent un écho réel chez les auditeurs :

Oh ! Par pitié secourez-nous,
Laissez-nous reposer chez vous !
Que l'hospitalité sainte
Soit accordée à la mère, à l'enfant.
Hélas, de la Judée nous arrivons à pied.

Le sort des émigrés, les relations difficiles entre des peuples aux religions concurrentes, tout cela ajoute à l'intérêt qui peut être porté à cette œuvre de quelques cent-cinquante ans. Quand le père de famille déclare à Joseph : « *Les enfants d'Ismaël sont frères de ceux d'Israël* », il n'est pas certain qu'en 1854 le public ait été davantage concerné que celui d'aujourd'hui par une telle affirmation !

La vérité de l'expression artistique d'un exode légendaire n'est pas sans résonance théologique non plus : l'Incarnation du Fils de Dieu nous parle à l'endroit de notre propre expérience de la fragilité et de la sollicitude, de l'exil et de la tendresse. Ainsi, de pure fiction, l'épopée de la Sainte Famille secourue par un indigène se met à parler vrai : le Fils de Dieu fera pour nous tout ce qu'on a fait pour lui petit enfant, anticipation du mystère kénotique en sa révélation jamais achevée et qui permet toutes les actualisations. Sur le fond ténébreux de la folie d'Hérode si souvent reproduite, le courage de Marie, de Joseph et l'hospitalité chaleureuse de leur hôte égyptien, se détachent comme les rayons de la lumière divine qui traverse la grotte noire des icônes de la Nativité, pâque hivernale toujours recommencée dans le malheur des temps.

V

Une histoire « vraie autrement »

Mais encore une fois, cette *Enfance du Christ* ne cherche pas à commenter musicalement un dogme. Fille du XIXe siècle, elle veut provoquer la compassion, réveiller le sentiment religieux pour lequel le compositeur dit avoir « *toujours conservé un souvenir fort tendre* ». Son terrain est celui de l'émotion sensible, de la rencontre de la fragilité et du miracle, rencontre qui ne dispense pas du geste courageux. C'est le terrain de *la foi populaire* devenue parfois si étrangère à la conscience éclairée des savants chrétiens d'aujourd'hui.

Derrière l'âpre sérieux des études historico-critiques, le désir tient bon de voir et de toucher ce que les documents attestés n'ont pu enfermer, la vie telle qu'elle allait en son indétermination. Les progrès de la science historique ont été considérables ; ils ont permis d'avancer prudemment *ce qui a été* dans le passé, mais sans combler l'horizon perdu de *ce qu'il en a été* pour les protagonistes. Or, voilà

qui intéresse et continue d'intéresser tout un chacun ! La science biblique semble bien austère au regard de l'humble vécu de tant d'humains pour qui n'importe qu'une chose, que le Fils de Dieu leur ressemble et qu'il les comprenne !

Il n'est pas étonnant qu'on ait toujours écrit en marge de l'Histoire ou des canons et que poètes et artistes aient puisé dans un quotidien imaginaire pour donner plus de chair encore aux Écritures. Les récits d'enfance des évangiles sont bien ce point sensible du Nouveau Testament auxquels les analyses historico-critiques apportent un éclairage savant d'écriture sur l'Écriture qui ne dit rien ou presque de l'enfance réelle de Jésus ! Cela n'empêche pas ces récits d'être populaires bien au-delà du monde chrétien, jusqu'en leur improbabilité historique reconnue.

Ces récits rejoignent la vie précaire, son prix et sa vulnérabilité ; l'immense espoir des familles et les fardeaux qu'elles portent. C'est ainsi que la fuite de la Sainte Famille en Egypte autorise toutes les actualisations. Elle est devenue le modèle universel d'identification des pauvres chassés de leurs terres, la consolation des familles déracinées. Figure de tant d'exodes, elle représente *la fuite de toutes les fuites* selon l'expression du Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés. Et jamais elle n'a autant parlé qu'aujourd'hui.

Martine MERTZWEILLER

Mère de famille et théologienne, Martine MERTZWEILLER travaille au Service Diocésain de Formation de Lyon et enseigne à l'Institut de Sciences et Théologie des Religions de Marseille. Elle est membre du comité de rédaction de Lumière et Vie depuis 2002.

Sur les Noëls

Noël est-il, est-elle masculin ou féminin ? On fête le Noël des pauvres mais on célèbre aussi *la* Noël en fin d'année. Si Noël est *le* « jour de naissance » (*natalis dies*) de Jésus, il est aussi *la* fête de la Nativité. Noël est-il, est-elle un jour ou une fête ? Peut-être est-ce le Jour de fête, titre d'un film de Jacques Tati (1949) où un village quelconque sort de l'ordinaire. Noël est *la* fête par excellence, *le* jour férié le plus répandu sur la planète avec le 1er janvier et le 1er mai. Si le rapport avec la fête du travail semble inexistant, le lien avec le Nouvel an est à la fois évident et ambigu, « païen » et chrétien.

Noël est, en anglais, « messe du Christ » (Christmas) mais elle devient, en allemand, « nuits sacrées » (Weinachten), un pluriel qui semble renvoyer à une période (de fin d'année) plus qu'à une date précise. Et l'imprécision est l'une des caractéristiques de Noël. Pourquoi le ou la célébrer le 24 décembre à minuit et pas le 21, au solstice d'hiver ? Si Noël est aussi jour du « nouveau soleil » (du gaulois *noio hel*), il a trois jours de retard, comme la Saint Jean du 24 juin, au solstice d'été.

Cette erreur de trois jours fut sans doute volontaire car elle permettait de ne pas ajouter un nouveau jour férié au calendrier romain qui connaissait déjà un trop plein de repos, un peu comme notre lundi de Pentecôte. La date de Noël fut donc fixée au jour du Soleil invaincu (*sol invictus*), créé par l'empereur Aurélien (270-275) qui se voulait un Roi-Soleil, un astre couleur d'or (*aurus*).

À cette époque, croyait-on, le soleil tournait autour de la terre au prix d'un énorme effort (avec l'énergie du sang humain selon les Aztèques ou les Mayas). Si cette boule d'énergie était prise d'un accès de paresse, la vie s'arrêtait. La mort était promise à tous « si le soleil ne revenait pas », titre d'un roman de Ramuz et d'un film de Claude Goretta. La symbolique solaire de la Bible évangélise ces images « païennes » : le Messie est un « soleil de justice » (Malachie 3,20), un « astre levant » (Luc 1,78).

Logiquement, Noël a été particulièrement célébré dans les régions nordiques ou montagneuses, là où, en hiver, le soleil rase l'horizon ou disparaît derrière les cimes. Les réjouissances populaires ont été toujours nombreuses en Allemagne d'où vient le sapin de Noël, en Suède où l'on fête le 13 décembre la Sainte Lucie (« Lumière ») ou en Hollande où l'on célèbre le 6 décembre

d'Aubervilliers

la Saint Nicolas (le « peuple victorieux ») qui, sous le nom de Santa Claus, deviendra, aux Etats-Unis et à la fin du XIXe siècle, le célèbre Père Noël.

Mais aujourd'hui on fête Noël sous les cocotiers dans les pays tropicaux ou équatoriaux et même en plein été dans l'hémisphère sud. Les missionnaires ont exporté Noël aux antipodes en conservant sa signification chrétienne, sa dimension « païenne » étant quelque peu réduite. Sous l'équateur, il n'y a pas de « soleil invaincu » ou vaincu puisque l'astre suprême ne décline jamais.

Mais en tout point de la planète, Noël demeure la fête des enfants. Ce sont des « petits Jésus », selon l'expression populaire, ou des « petits soleils », surnoms donnés par les Chinois à leurs trois cents millions d'enfants uniques. Car moins la famille est nombreuse, plus l'enfant est gâté. L'histoire des cadeaux de Noël commence à la fin du XIXe siècle lorsque les couples font moins d'enfants et que la mortalité infantile décroît : à quoi bon faire des cadeaux à celui que Dieu peut reprendre aussi vite qu'il l'a donné aux parents ?

Les vacances de Noël, rebaptisées vacances d'hiver dans la France laïque, marquent cette progression des loisirs hivernaux et familiaux : la convivialité remplace l'activité durant cette « trêve des confiseurs » où l'actualité se fait rare. L'hiver guerrier de 1914 connut même une « trêve de Noël », embellie et amplifiée récemment par le cinéma.

Au-delà des clivages religieux, Noël devient espoir de paix entre belligérants, de dialogue entre générations, de partage entre classes sociales. Le Noël des pauvres s'est modernisé avec les appels à la générosité publique, les « mailings du cœur » qui s'entassent dans nos boîtes aux lettres. Marie Noël a montré admirablement que cet échange était souvent inégal et que l'on choisissait pour les pauvres l'orange abîmée, le jouet usagé, le vêtement fatigué. Reste pourtant l'espérance chrétienne et l'espoir humain des « neiges de Finlande sur les Noëls d'Aubervilliers » (Édith Piaf).

Odon VALLET

Odon VALLET enseigne la culture générale à l'Université Panthéon Sorbonne. Spécialiste reconnu des religions, il a notamment écrit Une autre histoire des religions *(Gallimard, 2002),* Petit lexique des idées fausses sur les religions *(LGF, 2004), et vient de rééditer* L'évangile des païens. Une lecture laïque de l'évangile de Luc *(Albin Michel, 2006)*

La messe de Saint Pie V : le retour !

On le sait, l'annonce d'un *Motu proprio*[1] libéralisant le rite de Saint Pie V pour la fin de l'année 2006, associée à l'érection en société de vie apostolique de droit pontifical de l'Institut du Bon Pasteur (institut regroupant cinq prêtres récemment exclus de la Fraternité Saint Pie X, mais plus que jamais lefebvristes), a suscité bien des réactions.

Plusieurs journaux (notamment *La Croix* du 20 octobre, et *Le Monde* du 21) signalaient que sur l'initiative du Père Arnaud Alibert, une trentaine de jeunes prêtres, nés après le Concile et issus d'une quinzaine de diocèses, avaient signé le mercredi précédent une lettre ouverte à leurs évêques, au président de la Conférence épiscopale et au nonce apostolique (voir le texte in extenso ci-contre). Une démarche devenue assez rare pour être signalée !

Ils y affirmaient leur attachement au rituel de Paul VI, à ses richesses tant sur le plan spirituel que sur le plan apostolique et missionnaire, en particulier en direction des jeunes générations.
Ils exposaient leur crainte qu'un retour au rite tridentin ne rompe l'équilibre délicat entre la fidélité au Christ et la présence au monde actuel, et ne menace l'unité déjà fragile des jeunes prêtres. Ils ressentaient comme une urgence d'être encouragés à s'insérer dans le monde tel qu'il est plutôt que d'être invités à se replonger dans une pratique liturgique d'un autre âge.

À ce jour, et à la suite de la réunion de la conférence épiscopale à Lourdes du mois de novembre, le silence est revenu, laissant entière la question de la date et du contenu du futur *Motu proprio*.

Pour nourrir la réflexion sur ce sujet, et donner plus amplement la parole à ces jeunes prêtres, ***Lumière & Vie*** a demandé au Père Arnaud Alibert s'il ne voulait pas déployer davantage sa pensée sur les enjeux d'un tel *Motu proprio*. Nous le remercions vivement d'avoir accepté de nous communiquer quelques réflexions adressées aux signataires de la lettre quelque temps après, jugeant utile alors de faire le point.

Nous espérons que cette position nourrira le débat et suscitera des réactions, dont la revue pourra se faire l'écho dans un prochain numéro.

La Rédaction

1. Un *Motu proprio* (en latin, « de son propre chef ») est une lettre apostolique émise par le pape de sa propre initiative.

A nos évêques, au Président de la Conférence des Evêques de France et au Nonce apostolique à Paris

Par un article du jeudi 12 octobre (p. 24) le quotidien *La Croix* fait part de l'imminence de la publication par notre pape Benoît XVI d'un *motu proprio* rendant accessible à tous le rite tridentin de la célébration eucharistique. Une réaction de Mgr Le Gall le lendemain, dans ce même journal confirme cette information et les questions qu'elle pourrait soulever.
À côté des commentaires et d'autres réactions que nous espérons nombreuses notamment de la part de nos confrères aînés, qui nous ont formés et avec qui aujourd'hui nous collaborons, nous, prêtres nés après le Concile Vatican II, voulons apporter notre contribution particulière.

1. Nous affirmons notre attachement au rituel de Paul VI. Depuis notre baptême, il nous accompagne dans notre progression de foi et sert notre quête de Dieu. Nous ne cessons pas d'en mesurer les richesses tant sur le plan spirituel que sur le plan apostolique et missionnaire, en particulier en direction des jeunes générations.

2. Nous nous sommes engagés dans le ministère presbytéral il y a encore peu de temps (moins de 15 ans). A l'aise avec l'esprit de notre temps, nous avons choisi d'être des témoins d'Evangile en tant que prêtres et nous avons reconnu dans la vie de l'Eglise un équilibre entre la fidélité au Christ et l'actualité du monde. Prendre le risque de rompre cet équilibre par la décision symbolique de proposer un retour à un ancien rite est de nature à nous déstabiliser et à menacer l'unité du groupe de jeunes prêtres aux sensibilités déjà bien diverses.

3. Un discours à jet continu depuis quelques années parle des « abus » ou des « excès » de la liturgie née du Concile Vatican II, sans jamais vraiment préciser lesquels. Certes, nous avons connaissance des hésitations dans la mise en œuvre de la réforme liturgique, de certains errements, mais cela nous semble de l'histoire ancienne. Quoi qu'il en soit, cela ne peut pas être un axe de gouvernement de notre Eglise.

4. Aujourd'hui, les difficultés à rendre accessible à nos contemporains le message chrétien ne manquent pas. Nous ressentons comme un besoin plus urgent de recevoir de notre pape Benoît XVI des signes d'encouragement à nous insérer dans le monde tel qu'il est pour y porter le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne, plutôt qu'à nous replonger dans une vie liturgique d'un autre âge.

Le 18 octobre 2006

(texte in extenso sur www.theologia.fr)

Position

CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR LA LIBÉRALISATION DU RITE TRIDENTIN DANS L'ÉGLISE LATINE.

Dans son discours d'ouverture de l'assemblée plénière des évêques de France, le Cardinal Jean-Pierre Ricard, a annoncé que « nous pouvons faire part dès maintenant de nos craintes et de nos souhaits ». A l'issue de quelques semaines un peu mouvementées, où plus de cinquante jeunes prêtres de plus de trente diocèses différents ont exprimé un avis et un sentiment communs, il est peut-être temps de marquer une pause pour faire le point sur différents aspects du débat.

Il importe avant tout de se mettre en cet état de dialogue où chaque parole est entendue pour ce qu'elle dit, et non à travers le lieu d'où elle provient ; en particulier, la parole des jeunes prêtres doit être reçue comme celle de jeunes pasteurs et de jeunes témoins, praticiens de la mission de l'Eglise pourrait-on dire, qui s'autorisent à exprimer leur point de vue comme ils le souhaitent pour les fidèles laïcs avec qui ils vivent de l'Evangile. Son importance ne va pas au-delà.

Inutile d'ajouter évidemment que les jeunes prêtres ne constituent pas un groupe homogène et que, même parmi les signataires du texte du 18 novembre dont la presse s'est fait écho, les positions ne sont pas alignées. Aussi parlerai-je ici en mon nom propre.

Acteurs et terrain du débat

Les différents discours du Cardinal Ricard à Lourdes, l'attitude générale des évêques français ainsi que les prises de position publiques dans telle ou telle province ecclésiastique signalent différentes facettes du débat actuel.
J'en relève principalement cinq.

Premièrement, la « fuite » en direction de la presse à propos d'un éventuel motu proprio sur la libéralisation de la messe de Saint Pie V a été sans doute délibérée, sans qu'elle soit pour autant orchestrée comme il est d'usage ailleurs pour manœuvrer une opinion publique. Par qui et en vue de quoi ? Il est bien difficile de se prononcer, nous ne le saurons peut-être jamais vraiment. Était-ce un acte de ceux qui s'opposent à ce texte en vue de susciter une protestation ? Etait-ce une volonté de créer un « ballon d'essai » pour que la décision finale du pape soit nourrie de réflexions de l'Eglise universelle, ou du moins de l'Eglise des pays où la question se pose ?

Deuxièmement, le cardinal Ricard s'est opposé à ce texte et a exprimé son opposition au pape Benoît XVI, en arguant, principalement semble-t-il, que ce texte serait reçu, en France, sur fond de l'affaire de la création à la hussarde de l'Institut du Bon Pasteur à Bordeaux. La démission du

cardinal Hoyos montre à l'évidence que ce lien entre ces deux dossiers n'est pas une vue de l'esprit.

Le chemin qu'a visiblement parcouru cette question de la libéralisation du rite tridentin révèle, troisièmement, l'existence de fortes tensions au Vatican sur cette question ; la solidarité manifestée par les évêques de France à leur président, ce même cardinal Ricard, est la preuve qu'il y a bien un rapport de force en cours.

Voilà en trois points rapides ce qu'on peut dire du climat ecclésial de la réflexion. Restent encore deux éléments plus essentiels pour la vie concrète de nos Églises locales.

D'abord, l'évolution qu'a connue ce dossier dans ces deux dernières semaines est incontestablement positive ; les évêques à Lourdes ont même tenu à afficher leur soulagement par rapport à ce qui aurait pu arriver. Il n'en demeure pas moins qu'un nouveau texte va sans doute être élaboré et promulgué par le Pape sur cette question. Il est peu probable que le pape Benoît XVI recule comme certains devins le promettent. Il est encore bien question d'une main tendue aux intégristes. Elle devrait, dans son contenu et sa visée, être un geste fraternel vers les intégristes qui veulent sincèrement revenir vers Rome. Par-là, en stigmatisant ceux qui le refusent, elle montrera leur intransigeance et finalement leur auto-exclusion.

Ensuite, cette main tendue aux intégristes ne devrait pas être le seul message adressé à l'Eglise ; elle sera sans doute accompagnée de signes de fidélité aux acquis et au mouvement du concile Vatican II. Il conviendra d'être attentifs et honnêtes intellectuellement face à ces signes. Car c'est de la qualité et de la clarté de ces signes, c'est de ce que l'on en dira dans les paroisses et dans les médias que dépendra la paix des cœurs de beaucoup de catholiques français. L'enjeu est, ni plus ni moins, que cette main fraternelle tendue aux intégristes n'apparaisse pas comme la reconnaissance d'un échec de Vatican II.

Qu'on le veuille ou non, en tout cas, le débat aujourd'hui est ouvert. Bon nombre de discussions dans les paroisses s'animent sur ce sujet. Les très nombreux courriers et courriels que je reçois attestent que selon le vœu de Paul VI, l'Église se fait dialogue. Pour la richesse des échanges, il convient de préciser les arguments en jeu.

Questions principales du débat

La première question est celle du bi- ou du multi-ritualisme. Rappelons-nous qu'au tout début de l'affaire, un des arguments majeurs était que le bi-ritualisme que ce motu proprio devait instaurer était sans précédent dans l'histoire de l'Église. Très vite l'évidence reprit la main : il y a eu et il y a un certain multi-ritualisme dans l'Eglise catholique, ne serait-ce qu'avec le précédent texte, celui de Jean Paul II, *Ecclesia dei afflicta*.

Mais ce qui est sans précédent, c'est le fait qu'une même population puisse au jour le jour choisir un rite plutôt qu'un autre. Prenons l'exemple de l'ancien rite dominicain : comme on ne peut pas être dominicain le lundi et ne plus l'être le mardi et l'être de nouveau le mercredi, le rite est bien dans ce cas la constante. Le motu proprio de 2006 aurait potentiellement instauré un bi-ritualisme aléatoire, de va et vient. Or, sur le plan théorique et anthropologique, « d'une certaine façon le rite est indissociable d'une Eglise » (Mgr André Vingt-Trois, le 26/10/2006, Paris, colloque de l'ISPC). Il ne peut donc y avoir deux rites dans une même Eglise. En Orient, certaines Eglises ont leur rite, mais elles n'en ont pas plusieurs. La sensibilité

traditionaliste ne peut en aucune manière se prétendre Église ; sinon, c'en est fini de l'unité de l'Eglise. Conscient de ce problème, avec finesse, le discours actuel du Vatican parle de deux formes différentes d'un même rite. Le cardinal Ricard reprend cela dans son discours de clôture de Lourdes, ce qui en fait probablement le point de convergence souhaité pour le débat par Benoît XVI.Le texte à venir pourrait s'appuyer sur cette idée.

Au niveau local, les choses sont-elles plus simples ? Aujourd'hui, très peu de prêtres sont capables de célébrer en rite de Saint Pie V ; une libéralisation n'aurait donc que peu de conséquences. La formation au rite de Saint Pie V est toujours possible, d'autant que, pour certains jeunes prêtres se former au rite tridentin représentera une des rares formations acceptables. Tout au plus cette difficulté rassure ; elle ne garantit rien. De surcroît, nous savons bien que cela n'est pas le problème.

S'agirait-il de restaurer le latin et la messe dos au peuple ? Nul n'est besoin d'un *motu proprio* pour cela puisque le missel de 1969 le permet. La difficulté est bien celle de s'entendre sur l'identité de la médiation de l'action sacramentelle du Christ : est-ce le seul prêtre à la tête du peuple ou est-ce la communauté réunie autour de son pasteur ? Il faut répondre affirmativement aux deux questions, mais l'accent mis sur un point plutôt que sur l'autre est, sur le plan de la vie concrète de l'Eglise, absolument déterminant. Plusieurs observateurs ont souligné le lien entre *lex orandi* et *lex credendi* (en particulier Mgr Hippolyte Simon, dans un édito pour le site de son diocèse). Il importe de pouvoir l'affirmer avec sérénité : le choix du rite souligne et porte le choix d'une certaine théologie de l'Eglise et des sacrements.

On est alors en droit de se demander pourquoi il fallait tendre la main aux intégristes par un *motu proprio* portant sur cette délicate question ? Il se trouve que la libéralisation de la messe de Saint Pie V est une des conditions de retour des intégristes, en raison du fait qu'ils ne veulent pas célébrer suivant le rite de Paul VI. Or, dans la situation actuelle, ils ne sont jamais certains d'obtenir l'autorisation de l'ordinaire du lieu pour célébrer en rite ancien. Cette incertitude est un obstacle rédhibitoire, on peut le comprendre.

Toutefois, on voit bien là que la PREMIERE question à se poser n'est pas celle de savoir si oui ou non on peut leur refuser le droit de célébrer en rite tridentin, mais bien avànt tout de savoir pourquoi ils refusent de célébrer en rite de Paul VI.

Or, pour beaucoup, la réponse à cette question est inavouable : le refus d'éléments doctrinaux du magistère conciliaire à Vatican II. On a coutume de mentionner en premier la position du Concile Vatican II sur la liberté religieuse, et la place des autres confessions chrétiennes et celle des croyants des autres religions dans le plan de Dieu. Il est clair que les positions respectives, ici, achoppent profondément. Mais peut-être bien que les premiers antagonismes apparaissent dès la constitution *Dei Verbum* qui présente la Révélation comme une Vérité à la fois transcendante et plus incarnée, moins transculturelle et transhistorique qu'auparavant ? En tout état de cause, que le problème soit ici ou là, l'enseignement du dernier concile est non-négociable, non susceptible d'un retour en arrière, même si son interprétation est toujours à actualiser comme celle d'ailleurs des autres conciles.

Dès lors, une main tendue aux intégristes sur le plan liturgique sera donc instantanément un doigt pointant une contradiction : pourquoi vouloir revenir dans une

Église si c'est pour en refuser les contenus les plus forts, ou alors, à l'inverse, pourquoi s'obstiner à refuser un rite qui permet de célébrer une théologie conciliaire que l'entrée dans l'Eglise manifeste comme acquise ?

Curieusement, un autre aspect du problème a peu été relevé. Je le considère pourtant comme la bombe à retardement du processus : laisser le libre choix d'un rite aux prêtres, et spécialement aux jeunes prêtres, loin d'être un facteur d'unité, est précisément un grand risque de fragilisation de l'Église.

Fragilisation du rôle de l'évêque. Sur une question aussi essentielle que le rite utilisé pour célébrer les sacrements (pas seulement l'eucharistie), l'évêque se voit soumis aux aléas des goûts et des désirs des prêtres. Quels dialogues et quels marchandages, dans une situation de raréfaction rapide des prêtres, cela augure-t-il ?

Fragilisation pastorale du prêtre. Quand sur un même lieu des demandes contradictoires s'expriment, comment le prêtre peut-il trancher ? N'est-ce pas déjà assez difficile de faire progresser l'agapè fraternelle et le désir d'unité entre les fidèles pour en plus rajouter ce point de tension enter les sensibilités au risque de les marquer davantage ?

Fragilisation morale des croyants, prêtres et laïcs. Si le goût et le désir peuvent dirimer sur la question du rite, comment ne le peuvent-ils pas sur les questions de vie morale ? Si le prêtre choisit le rite comme il le sent, comment le travailleur ne devrait-il pas choisir de s'appliquer à sa tâche comme il le sent, le parent de laisser l'enfant s'inscrire au catéchisme comme il le sent, les fiancés de choisir leur date de mariage comme ils le sentent... ?

Ce débat, une chance pour l'Église

Certainement inattendu par ceux qui l'ont initié, ce débat a connu une ampleur qui a beaucoup surpris. Il représente aujourd'hui une somme hétéroclite d'engagement intellectuel, de passions, de discussions locales, qui telle une biomasse peut libérer de l'énergie au profit de toute l'Église.

De prime abord, la genèse de l'idée du *motu proprio* jette le discrédit sur le fonctionnement de l'Église. On pourrait gloser longtemps sur les tensions et les fractures que cette histoire a révélées, ainsi que sur les rivalités de pouvoir entre cardinaux qu'elle met à jour.

On pourrait avec cela s'interroger sur la réalité de la belle unanimité qui a porté, paraît-il, l'élection de Benoît XVI lors du dernier conclave, sur l'atmosphère et la signification des votes... Ce serait vain et dispendieux, car la bonne question en matière de fonctionnement de l'Eglise est sans doute celle-ci : comment cela se fait-il que le synode des évêques sur l'eucharistie soit si mal traité, lui qui a réuni pendant un mois des évêques et des experts du monde entier et qui a produit cinquante propositions parmi lesquelles PAS UNE SEULE ne porte sur cette question ? Comment cela se fait-il qu'une décision qui ignore les travaux de ce synode puisse être tout simplement concevable ?

Benoît XVI se veut le héraut de la collégialité épiscopale. Cette collégialité implique forcément un affaiblissement du rôle du *primus inter pares*, mais s'affermit au contraire quand elle est manifeste et efficace. Ce *motu proprio* qui aurait pris à revers le Synode sur l'eucharistie aurait été l'un des plus sûr moyens de discréditer le pape dans son travail d'unité du collège

épiscopal, et par voie de conséquence dans chacun des diocèses, la position de l'évêque dans son presbyterium.

En outre, ce débat est marqué par l'initiative de quelques cinquante quatre jeunes prêtres, même si elle a parfois été reçue sur le registre négatif. J'ai reçu beaucoup de courriels et même de courriers de critique, voire de mépris. Au poste qui est le mien, je peux même distinguer deux niveaux. D'un côté, les critiques émanant de la frange conservatrice de l'Eglise, qui goûterait volontiers à la liturgie ancienne, plus par esthétisme et sentimentalisme que par une pétition théologique déterminée. De l'autre, un bon nombre de prêtres, souvent jeunes mais pas seulement, formés à l'assentiment silencieux, pour qui élever une voix contre le pape est un danger pour l'unité de l'Eglise et un accroc à l'engagement d'obéissance pris le jour de l'ordination. Il incombe aux signataires de montrer qu'ils contribuent positivement à la construction et à l'unification de l'Église.

A cette fin, il est peut-être bon de rappeler, comme le font les évêques français que les attitudes outrancières et d'exclusion sont avant tout celles des intégristes excités. Mais cela ne saurait suffire. Il faut sans doute organiser là où c'est possible un dialogue fraternel et communautaire entre fidèles. Ce peut être d'ailleurs l'occasion d'un exercice pratique d'ecclésiologie de communion entre les prêtres et les fidèles laïques, une occasion favorable pour une croissance ensemble à la suite du Christ, éclairée par le sens de la foi que chacun porte et peut exprimer.

Ce peut être aussi l'occasion de nouer contact avec des frères des fraternités Saint Pierre et Saint Pie X. Pour ma part, j'avance sur ces deux chemins.

Enfin, il faut entendre la contestation sur la pauvreté liturgique de nos célébrations actuelles, sur leur manque de verticalité. Cette protestation, si elle vient d'une position qui n'est pas la nôtre, n'en est pas pour autant dénuée de sens ; elle dit sans doute quelque chose au nom du sens de la foi des fidèles et rejoint certainement une attente tout à fait légitime de l'homme moderne. Peut-être faut-il oser quelque créativité pour retrouver les biens des liturgies d'antan tout en restant dans la voie ouverte par le concile Vatican II ? Dans cet espace, l'avenir est très largement ouvert.

Père Arnaud ALIBERT,
Notre-Dame de la Paix,
Montpellier.

Le petit prince

Voilà bien un livre étonnant qu'on peut lire à tous les âges de la vie. Enfant, on ne peut qu'être complice de celui qui vous démontre que les grandes personnes ne comprennent pas grand chose aux désirs les plus profonds des enfants... comme si elles avaient tout oublié. Et de conclure : "J'ai beaucoup vécu chez les grandes personnes. Je les ai vues de très près. Ça n'a pas trop amélioré mon opinion".

Adolescent, comment ne pas être ému par cette évocation de l'amitié dans la rencontre du renard avec le petit prince. "Tu t'assoiras d'abord un peu loin de moi comme ça dans l'herbe. Je te regarderai du coin de l'œil et tu ne diras rien. Le langage est source de malentendus. Mais chaque jour, tu pourras t'asseoir un peu plus près".

Adulte, nous avons eu sans doute l'occasion de méditer pour notre propre compte ce que le renard finira par faire découvrir au petit prince : "Tu deviens responsable pour toujours de ce que tu as apprivoisé".

Le petit prince, ce n'est pas une suite de chapitres, comme dans les livres très sérieux écrits par des gens très sérieux. C'est plutôt comme un livre d'images où chaque image peut provoquer émerveillement ou réflexion. Ce qui fait son bonheur et le nôtre, c'est qu'il y a un temps pour l'ouvrir comme par hasard, à l'une ou l'autre page, et un temps pour découvrir la pensée qui nous mène d'une image à l'autre. Car il pourrait bien s'intituler d'une rencontre à l'autre : Qu'est devenue la parole ? Car c'est bien par cette question que l'œuvre est introduite : "J'ai vécu seul, sans personne avec qui parler véritablement jusqu'à une panne dans le désert du Sahara". Et, dans le silence du désert, une petite voix se fait entendre, une voix venue de la planète dont le prince est un enfant. Et qui commence par lui demander : "s'il te plaît, dessine-moi un mouton". Tout commence par cette demande qui place celui qui l'accueille à la hauteur de cette enfance étrange. Car tout compte fait, il se révèle proprement incapable de dessiner un mouton et il finira par dessiner simplement une caisse : "Ça, c'est la caisse, le mouton que tu veux est dedans". Et le petit prince de répondre : "C'est tout à fait comme cela que je le voulais". Où l'on devine dès à présent qu'il y a un rêve plus important encore que la réalité.

Et dans ce conte, c'était bien nécessaire, car le monde dans lequel débarque ce petit prince venu d'ailleurs n'a pas grand chose pour nous enchanter. Il nous est décrit d'abord sous les traits d'un roi imbu de son pouvoir, comme

une image triste du monde politique. Arrive ensuite le vaniteux dont la seule préoccupation est de se faire saluer par les gens qui passent. Lui succède un buveur enfermé dans sa propre honte. Vient enfin un homme d'affaires, parfaite image de l'homme sérieux, qui passe son temps à compter et recompter les bénéfices éventuels de tout ce qu'il a à gérer. Sans aucun doute, Saint-Exupéry règle ici ses comptes avec une société dont il dénonce les préoccupations limitées au seul profit de ces biens qui l'enferment sur elle-même : une certaine façon de vivre le pouvoir, le plaisir et l'argent. Une façon qui englue la parole de l'homme sur elle-même, véritable enfermement qui prive l'homme d'une ouverture sur un ailleurs insoupçonné. Finalement, pour bien vivre notre réalité, ne faut-il pas non plus la rêver un peu ? Comme dit le petit prince à l'homme d'affaires : "tu n'es pas utile aux étoiles".

Et voilà bien ce qui atteint l'homme dans l'essentiel de son humanité. Comment les réalités les plus ordinaires pourraient-elles trouver leur sens ? Nous devenons alors cet allumeur de réverbères qui ne peut que devenir fou, ou ce géographe dont le travail est voué à l'inutilité. Le non-sens s'est installé parmi nous. D'où ce mal nous provient-il ? Voici qu'un personnage nouveau apparaît : le serpent. Il est la seule personne immédiatement rencontrée sur cette terre qui est un véritable désert. Il se présente lui-même : "Je suis plus puissant que le doigt d'un roi". Il sait aussi la détresse des hommes voués à la solitude et la solution qu'il propose est radicale : "Celui que je touche, je le rends à la terre dont il est sorti."

Mais ce conte ne porte pas seulement un jugement sévère sur la société et un constat pessimiste sur la condition humaine. Il est aussi révélation de ce qui peut permettre à l'homme d'échapper au non-sens généralisé. Et cela à travers deux rencontres du petit prince : avec une rose et avec un renard. Cette rose, elle est sur sa planète et il en prend grand soin. Et quand il quitte sa planète pour atterrir chez nous, il ne peut l'oublier. Elle continue de l'habiter. Elle est cette part de lui-même sur laquelle il peut avoir un peu d'humour mais qui constitue bien sa richesse à lui. Il ne faut surtout pas l'oublier et en prendre grand soin : "Ma fleur est éphémère, se dit le petit prince, et elle n'a que quatre épines pour se défendre contre le monde. Et je l'ai laissée toute seule chez moi !" Ah si les hommes pouvaient ne pas oublier cette fleur qui à l'intime les habite ! La rencontre avec le renard ouvre une perspective vers ce qui n'est pas moi. Elle est véritable parabole de la rencontre avec l'autre qui seule peut véritablement ensoleiller notre vie. C'est une rencontre qu'il faut cultiver et dont il faut faire l'apprentissage. Mais c'est une rencontre qui tiendra ses promesses. Et le renard de dire : "Le blé pour moi est inutile.

Les champs de blé ne me rappellent rien. Et ça c'est triste. Mais tu as des cheveux couleur d'or. Alors ce sera merveilleux quand tu m'auras apprivoisé ! Le blé qui est doré me fera souvenir de toi. Et j'aimerai le bruit du vent dans le blé".

Voilà que tout pourrait retrouver sens. A deux conditions, cependant : ne pas courir dans tous les sens à la recherche d'une terre nouvelle, comme ces voyageurs qui ne sont jamais contents là où ils sont ; cultiver la patience, parce que la rapidité en cette matière est mauvaise conseillère. On ne bâtit vraiment sa vie que dans le temps. "Moi, se dit le petit prince, si j'avais cinquante-trois minutes à dépenser, je marcherais tout doucement vers une fontaine..."

Nous sommes bien loin de ce livre d'images, offert aux enfants, et relatant les aventures d'un petit prince tombé du ciel. Nous avons à faire à une entreprise proprement philosophique traçant le chemin d'un parcours initiatique. C'est en passant par une critique de la société et en cultivant l'amitié que tout homme pourra s'éprouver comme sujet et trouver enfin sa propre parole. Et à ce titre, on peut mesurer l'importance de ce texte au moment où il fut écrit. C'est une alerte à l'humanité.

On peut aussi se demander quel est le véritable héros de l'histoire. L'auteur ? Le petit prince ? Il se pourrait bien que le héros ne soit pas directement au cœur du récit. C'est plus vraisemblablement cet homme qui nous habite et qui a pu être éveillé à la lecture de ce conte poétique. Et nous savons bien que pour cet éveil, il n'y a pas d'âge. C'est une alerte à l'humanité qui concerne chacun d'entre nous.

Mais voici que cet ange venu d'ailleurs doit se débarrasser de sa forme corporelle pour rejoindre son royaume. "Tu comprends. C'est trop loin. Je ne peux pas emporter ce corps-là, c'est trop lourd." Ce départ s'accomplira dans la traversée de la mort. Ce sera l'œuvre du serpent. Et ce qui reste de lui, c'est la trace qu'il a dessinée au cœur de l'auteur. Une trace qui met l'homme en interrogation devant le mystère. "Regardez le ciel. Demandez-vous : le mouton a-t-il oui ou non mangé la fleur ? Et vous verrez comme tout change... Et aucune grande personne ne comprendra pourquoi ça a tellement d'importance". Ça a pourtant cette importance-là de découvrir que nous ne pouvons vivre qu'en allant puiser à une source qui à l'intime de nous-mêmes nous désaltère pour que nous prenions la route.

Vers quel royaume ?

L'histoire ne le dit pas. Ce sera à chacun de le découvrir.

Martin HILLAIRET, *dominicain.*



Compte-rendus

Exégèse

John P. Meier, ***Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire**, 3 vol.*, Cerf, ***I. Les sources, les origines, les dates***, 2004, 496 p. ***II. Les paroles et les gestes***, 2005, 1344 p. ***III. Attachements, affrontements, ruptures***, 2005, 752 p.

Lorsque le grand exégète protestant allemand Klaus Berger[1] décide de parler de Jésus d'une façon qui semble contrevenir aux formes académiques, ses collègues néotestamentaires n'hésitent pas à écrire qu'il ne s'agit pas là d'un livre « scientifique » mais plutôt d'un *Jesusroman* qu'Umberto Eco aurait pu écrire !

On le voit, vouloir écrire une « Vie de Jésus » reste encore aujourd'hui, après deux-cents ans de recherche historico-critique, une entreprise risquée et difficile. Aussi peut-on être admiratif devant la qualité du travail effectué par John P. Meier qui arrive à exposer en un langage simple des questions souvent fort complexes. Quiconque voudra s'intéresser sérieusement à la vie et à l'enseignement de Jésus de Nazareth ne pourra désormais faire l'impasse sur ces ouvrages.

La quête du Jésus historique consiste d'abord à bien distinguer entre le Jésus « réel » et le Jésus « historique », c'est-à-dire le Jésus de l'historien. Dans son premier volume, Meier s'interroge sur les sources et commence une vie de Jésus (ses origines, son éducation, son statut social et familial).

1. Klaus Berger, *Jesus*, Pattloch-Verlag, München, 2004, 704 p.

L'historien peut tenter sa reconstruction grâce au matériel historique que sont les livres canoniques du Nouveau Testament, les œuvres de Flavius Josèphe, les écrits d'auteurs païens ou les évangiles apocryphes.

Le deuxième volume analyse trois aspects fondamentaux du ministère de Jésus : Jean le Baptiste vu comme le mentor de Jésus, puis l'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu, et enfin les miracles de Jésus. Dans le troisième volume, Meier présente Jésus le Juif dans ses relations avec d'autres Juifs et cherche à expliquer pourquoi il peut être considéré comme un Juif marginal dans le contexte religieux du Judaïsme palestinien du premier siècle. Le titre anglais de l'ouvrage *A Marginal Jew* reflète d'ailleurs parfaitement bien la réalité mystérieuse et multiforme du Jésus historique.

On attend encore la publication en anglais de ce qui devrait être le quatrième et dernier volume de cette enquête et qui aura pour thème « l'énigme que représentait Jésus et que lui-même était » : son enseignement sur la Loi, ses paraboles, ses titres ou auto-désignations et, enfin, l'énigme de sa mort.

Dans ces trois volumes déjà publiés, Meier fait preuve d'une grande maîtrise et sait exposer les données de l'histoire avec clarté. Son but n'est pas de faire dans le sensationnel (comme le *Jesus Seminar* ou les émissions *Corpus Christi*), mais de reconstruire la personne, les paroles et les gestes de Jésus avec la plus grande objectivité historique possible, sachant que cette objectivité est, selon la belle expression de Karl Rahner, « un but asympto-

matique ». Il ne s'agit donc pas pour lui de faire œuvre de théologien et de proposer une théologie de Jésus comme ont pu le tenter les écrits de Donald Goergen ou d'Edward Schillebeeckx, mais d'aborder, d'un point de vue purement philologique et historique, les conclusions qu'un honnête historien peut présenter à partir des sources.

Certains lecteurs catholiques pourront s'étonner de voir que pour Meier, prêtre catholique, Jésus est né plutôt à Nazareth qu'à Bethléem (p. 151, vol. I) ; que les frères et sœurs de Jésus étaient de vrais frères et sœurs (« his siblings » dans l'édition originale), enfants de Marie et de Joseph, nés après Jésus (p. 203, vol. I) ; que la plupart des miracles dits de la nature (la marche sur la mer, la tempête apaisée, etc.) ne peuvent être considérés comme authentiques et sont des récits créés par l'Église primitive avec une intention théologique (p. 754, vol. II) ou que le *Tu es Petrus* de Mt 16,18 ne peut se comprendre dans la bouche du Jésus historique (p. 167, vol. III). Il s'agit pour Meier de présenter dans ses livres — qui, soulignons-le au passage, ont tous reçu l'*imprimatur* de l'Archidiocèse de New York — non pas d'abord la foi et l'enseignement de l'Église à laquelle il appartient, mais les conclusions d'une enquête la plus rigoureuse possible, conclusions qui pourront être acceptées aussi bien par un catholique, un protestant, un juif ou un agnostique, pourvu qu'ils soient tous d'honnêtes historiens.

Pour bien comprendre ses principes méthodologiques, la première partie du premier volume (pp. 27-123) sur les sources et les différents critères d'authenticité pour déterminer ce qui vient de Jésus ou toute la section introductive sur les miracles dans le deuxième volume (pp. 385-474) sont d'une importance capitale et devraient être lues par tout étudiant qui entre en théologie. Allant à l'encontre d'une certaine mode, Meier considère que les évangiles apocryphes ont peu d'intérêt historique et il n'hésite pas à affirmer que les évangiles canoniques sont, pratiquement, nos seules sources historiques. Pour distinguer ce qui remonte réellement à Jésus des dits et faits que lui ont attribués les premières communautés, Meier recourt à une lecture attentive des traditions synoptiques et johannique et les juge selon une liste de cinq critères d'authenticité : le critère d'embarras ; de discontinuité, d'attestation multiple ; de cohérence et, peut-être le plus novateur, le critère du rejet et de l'exécution. Meier insiste : « Un Jésus qui ne s'aliénerait pas les gens par ses paroles et ses actes, et en particulier les puissants, n'est pas le Jésus historique. » (p. 111, vol. I).

Le lecteur pressé pourra lire l'ensemble des ouvrages sans s'attarder sur les notes techniques que l'on trouve à la fin. L'étudiant ou le spécialiste pourra, lui, prendre le temps de les consulter et y trouvera d'utiles compléments bibliographiques pour sa propre recherche. Bien évidemment, un lecteur attentif relèvera quelques coquilles inévitables[2], mais on peut remercier les éditeurs pour cette belle traduction qui permet à un large public francophone d'avoir accès à cette œuvre majeure de l'exégèse contemporaine.

Marc Leroy, dominicain.

2. Ainsi p. 65, vol. I : où est passé l'appel de note de la note 32 ? et p. 389, vol. I, il faut remplacer, à la note 79, *NTS* 32 (1988) par *NTS* 34 (1988) (erreur qui était déjà dans l'édition originale !).

Jean DELORME, ***Parole et récit évangéliques, Etudes sur l'évangile de Marc,*** Cerf/Mediaspaul, Paris/Montréal, 2006, 326 p.

Quelqu'un voudrait-il enrichir ses connaissances sur l'évangile de Marc, ce livre n'aurait pour lui que peu d'intérêt. Mais veut-il *apprendre à lire*, ce livre fera mieux que l'instruire, il le nourrira. L'ouvrage rassemble 11 articles de l'auteur déjà parus en diverses revues ou contributions, une dizaine consacrés à l'interprétation de petites unités du récit de Marc, 1 ou 2 proposant sa pratique de lecture. Merveilleux maître en la matière, J. Delorme s'est appliqué jusqu'à sa mort en 2005 à l'étude de Marc dont il a fait son auteur favori. Né en 1920, professeur d'Ecriture Sainte, il acquit tout d'abord une compétence hors pair dans le champ de l'exégèse historico-critique, de rigueur dans les Facultés universitaires. Autour des années 70, il participa à ce que P. Ricœur appelle le "tournant linguistique", qui l'amènera à pratiquer la méthode dite "sémiotique", dont il développera sans cesse les ressources (cf. son volumineux article *Sémiotique* dans le SDB). Puis, il centra peu à peu sa réflexion autour de *l'acte de lecture*, opération incontournable puisqu'elle précède toute méthode et procédure.

Que suppose l'acte de lecture et relecture des textes littéraires ? Tout d'abord, la reconnaissance obligée, mais souvent délaissée, qu'un texte est un texte, c'est-à-dire une construction de langage – lieu d'émergence et d'articulation du sens. A partir de là, l'A. distinguera, sans les séparer, deux types de lecture : "lecture dans l'histoire", "lecture dans le langage". La première met en valeur la dimension référentielle des récits. Effectivement, elle a pour objet l'histoire de Jésus et de ses premiers disciples, mais elle ne peut retenir du texte que les informations vérifiables historiquement, ce qui la pousse à reconstruire jusqu'à l'excès un Jésus vraisemblable aussi, voire plus vrai que le Jésus des évangiles. A ce type de lecture vient en contraste la lecture dans le langage qui privilégie la dimension signifiante des textes. La signification prend en effet dans le langage une consistance propre, irréductible à celle d'un simulacre de la réalité. Parce qu'elle la déborde de tout côté. (Chacun sait qu'en peinture, un tableau – par ex. une Annonciation de fra Angelico - n'est pas l'image de l'événement, il signifie l'invisible). Le langage du texte demande donc un traitement spécifique.

On fera l'hypothèse que le récit engendre du sens en fonction des composantes narratives et sémantiques. L'analyse sémiotique s'emploie à démêler l'articulation innovante et singulière des termes inscrits dans le texte. Pour comprendre cette articulation, il ne suffit pas de connaître le sens des mots fourni par les dictionnaires, c'est-à-dire le code de la langue utilisée par le texte, sinon la lecture se ramènerait à un simple décodage. Un texte digne de ce nom engendre du neuf par l'usage qu'il fait des termes de la langue. Le difficile est précisément est de savoir *de quoi parle le texte*. Une évocation, hélas trop sommaire, du commentaire que fait l'auteur de *L'onction à Béthanie* le laissera pressentir. "Une femme vint avec un parfum de vrai nard, d'un grand prix ; brisant le flacon, elle le versa sur la tête [de Jésus]". "Parfum" est un signe de la langue français dont le signifié est socialement codé. Mais dans le texte, le mot est utilisé en relation avec le corps de Jésus. De *signe* il devient un *signifiant* d'un autre signifiant : l'ensevelissement du corps oint de parfum. C'est la lecture inattendue que fait Jésus à l'en-

contre du reproche de gaspillage fait par d'autres convives. Le texte invente une signification nouvelle par un jeu de rapports sans cause ni effet : "un parfum perdu pour un corps perdu". Ce n'est pas tout : entré dans la chaîne des signifiants qui traversent le corps de Jésus, on n'arrêtera pas la signification du parfum ; ce que la femme a fait ne sera pas répété, par contre on en *parlera* dans le monde entier – "partout où sera proclamé l'Evangile". La perte fait parler : au corps absent, au parfum répandu, se substitue l'heureuse Nouvelle, une parole à dire et à entendre, propre à interpeller le lecteur et à provoquer son écoute et son engagement. C'est ainsi que le récit, Evangile racontant l'Evangile, cesse d'être le simple produit d'une communauté du passé, pour susciter au long des temps de nouvelles communautés de lecteurs. Effet d'un contexte donné certes, mais capable de soutenir un autre contexte. Ecriture disponible, le récit tout entier est suspendu à une instance d'énonciation - évangélique - qui n'appartient ni à l'auteur passé, ni au lecteur présent. A la voix venue d'ailleurs répond le silence de l'écoute.

On ne compterait pas les trésors accumulés par ce livre. Pour retenir encore un exemple, on se rapportera au chap. 5 (lecture de Mc 6, 14-29) qui analyse ce que les exégètes ont convenu d'appeler un "sommaire", c'est-à-dire un résumé de faits, ici de guérisons, sans autre intérêt que leur répétition. Pourtant aucun ne ressemble à rien, celui-là moins que d'autres. Si l'on prend les guérisons non seulement comme des *signes* de la bonté de Jésus, mais encore comme des *signifiants* arrivant au terme d'une chaîne de signifiants partant de la multiplication des pains, du retrait de Jésus sur la montagne, puis de la traversée de la mer, elles prennent une signification majeure, celle d'un corps s'offrant à la multitude, et le commentaire ne met pas moins de 21 pages pour en décrire tous les ressorts. L'évangile de Marc cesse alors d'être ce récit populaire de faits et de gestes sans grande portée théologique qu'on a voulu dire parfois. Bien au contraire il garde en secret une puissante intelligence des enjeux du croire.

Ajoutons en terminant que ce livre offre un dernier avantage : celui de préparer à la réception du grand commentaire de Marc que l'auteur a laissé sur la table avant de mourir. Jean-Yves Thériault, présentateur brillant de notre livre, en assure la mise en forme, et la première partie de l'ouvrage paraîtra au premier semestre 2007. Les disciples, compagnons et auditeurs de Jean Delorme, ce guide en lecture biblique, espèrent de ces parutions que, parmi les disciplines bibliques, la méthode dite sémiotique sera tenue pour un moment obligé de l'interprétation des textes.

François Genuyt, dominicain.

Thomasz Kot, ***La Lettre de Jacques. La foi, chemin de la vie,*** Lethielleux, 2006, 281 p.

Cette étude de la lettre de Jacques se veut exhaustive dans son approche renouvelée, fondée sur la « *rhétorique sémitique* ». L'auteur, néanmoins, s'en défend dans son introduction. Les pages de cette étude s'adressent en priorité à un lectorat ayant déjà une connaissance suffisante de la théorie linguistique, appliquée à la lecture de la Bible, dans les différentes pratiques d'analyse qu'elle a initiées. Pour juger de la pertinence de la méthodologie utilisée, si l'on veut admettre qu'il est impossible de séparer le fond de la forme, et de son adéquation avec le livre qui nous motive, il convient de se rappeler deux points de la définition de l'analyse rhéto-

rique, donnée par la Commission biblique pontificale (23 avril 1993). Celle-ci a pour objet de « *mieux discerner la structure littéraire des textes et d'aboutir ainsi à une meilleure compréhension de leur message.* » Je relève, plus loin, une question : « *Ne risque-t-on pas d'attribuer à certains textes bibliques une structure rhétorique trop élaborée ?* »

Ces deux observations, lisibilité structurale et rhétorique sans complaisance, au seul service du sens, guident notre découverte de l'ouvrage de T. Kot. Dit autrement : le structuralisme permet-il de mieux appréhender le sens profond de l'épître de Jacques ? la réduction du texte en ses composantes linguistiques (termes initiaux, finals, parallélismes, oppositions, symétries), permet-elle de reconstruire, en bout de parcours, un tout vivant et dynamique, porteur de la vérité de l'Evangile, pour réconcilier la foi et les œuvres... ou faut-il admettre qu'il n'y a jamais eu, en réalité, de séparation véritable entre les deux termes ? Nous-nous trouvons, ainsi, dans la perspective d'établir un lien consubstantiel, rendu plus clair, entre les œuvres et les actes, préoccupation de Jacques. Tout ce processus se déroule au cœur du texte de la Lettre elle-même, corroboré et étayé par l'ensemble des textes porteurs de la Parole de Dieu, tels que lus dans la Bible, premier et second Testament.

Pénétrons dans l'ouvrage lui-même. Nous observons que les planches du texte de Jacques, réécrit et visualisé par notre auteur, seront une aide précieuse pour le lecteur chercheur, qui veut se pénétrer du sens originel. Le commentaire qui accompagne la « *composition* » concernera seulement les grammairiens. Le « *contexte biblique* » qui suit, nous raccroche au sens élargi. La partie « *interprétation* » établit le lien entre le découpage linguistique initial et la recomposition du texte dans ses parcours globaux.

Nous sentons bien que notre intérêt se concentrera, non sur l'aspect purement linguistique et rhétorique du document (« *composition* »), approche première de la découverte, mais sur un deuxième niveau d'analyse (« *contexte biblique* » et « *interprétation* ») plus littéraire, car dégagé de sa gangue technique. Nombre de points viendront clarifier une lecture première de l'épître, parfois, nous semble-t-il, infondée ou, peut-être, de peu de pertinence sémantique et à la « *rhétorique trop élaborée* ». Mais, tout ce qui touche à la « *foi* », dans ses rapports avec les « *œuvres* », nous pousse à une remise en question personnelle, de type historico-critique ou purement littéraire, traditionnel, et à considérer une évolution des points de vue, inévitable et heureuse, depuis la réforme de Luther. Nous avons, ainsi, pris nos distances avec l'« *épître de paille* » du Réformateur, pour la considérer en profondeur et permettre au fond de rejoindre la forme.

Se pose, néanmoins, une question inévitable. N'y a-t-il pas, dans le regard que le théologien polonais porte sur Jacques, une forme d'antinomie, qui place le destinataire, le lecteur, dans une position inconfortable, qui perdure de la page introductive aux derniers mots de la conclusion : « *Jacques et Paul ne s'opposent pas, ils sont complémentaires.* » ? Nous avions le sentiment de n'avancer dans la réflexion que par le texte et dans le texte, et voici que nous sommes renvoyés à des référents normatifs extérieurs. La polémique sur la foi, avec ou sans les œuvres, qui avait été évacuée par la porte est de retour par la fenêtre. Voilà l'histoire religieuse et la personnalité de l'auteur possible de l'épître qui ressurgissent, chargées d'idéologie entre « christo-

centrisme » et « œcuménisme », sans parler, cela va de soi, d'une conclusion qui déborde le fil de l'analyse, et réintroduit au forcing, le dilemme entre les deux termes du débat. Etrange objectivité où le compromis devient compromission, Paul restant le seul critère de vérité, et non la Parole globale, au nom, sans doute, d'un œcuménisme d'actualité, qui conduit au sous-titre contestable, me semble-t-il, de l'ouvrage.

Ces réserves faites, la référence au contexte biblique permet de clarifier des mots-clé tels que *épreuve*, *tentation*, dans leur rapport avec d'autres, comme *adversité*, *persécution*, *séduction*... D'autres textes, en écho, résonnent avec celui de Jacques, de la Genèse à l'Apocalypse. Cette lecture transversale, parcourant une pensée unique, épouse les temps et les lieux et confère à l'ouvrage de T. Kot, ainsi relu, densité et polyvalence. Il n'est pas à lire de façon linéaire, mais se consultera avec profit lorsque le lecteur cherchera à repenser, en termes contemporains, la Lettre d'un « *esclave de Dieu* ».

Olivier LONGUEIRA

Patristique

Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle, sous la direction de Allan D. FITZGERALD, éd. Française sous la direction de Marie-Anne VANNIER, Cerf, 2005, 1489 p.

Quatre cent soixante-cinq articles, des tables analytiques et bibliographiques, des sommaires, des index... La parution de cette encyclopédie est un événement théologique. Il aura fallu quatre années à Marie-Anne Vannier, de l'Université de Metz, pour mener à bien, avec une équipe de vingt-cinq spécialistes français, la traduction et l'adaptation de la somme d'Allan D. Fitzgerald. La version d'origine américaine est complétée par des articles empruntés aux édition espagnoles et italiennes. Cette édition française comporte un article supplémentaire sur le « cœur ». Un article sur Blaise Pascal aurait été également opportun. Les bibliographies ont été adaptées à un public francophone.

Cette encyclopédie est un parcours total à travers l'histoire de la théologie. Il intéressera les historiens comme les lecteurs soucieux de l'intelligence de la foi et de sa grammaire. Quel meilleur guide à travers les siècles de la pensée chrétienne occidentale peut-on trouver qu'Augustin ? Le sous-titre « la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle » est donc amplement justifié. Dans ces 1500 pages, on trouve aussi bien Kierkegaard que Hannah Arendt, l'avortement que les loisirs, le *filioque* que le fameux « Aime et fais ce que tu veux » du *Commentaire de la première Lettre de Saint Jean*.

L'un des attraits de l'encyclopédie, c'est qu'elle donne un enseignement précieux sur le mystère de l'Eglise. Hans Urs von Balthasar n'écrivait-il pas que le thème de l'unité de l'Eglise était central dans la théologie d'Augustin ? L'article « Eglise » est à lui seul un court traité, clair et dense. Il montre comment Augustin est à la fois pragmatique dans son acception d'une Eglise humaine, et profondément mystique dans sa vision de l'Eglise comme corps du Christ.

On espère que les Ed. du Cerf nous offrirons prochainement un encyclopédie identique sur Thomas d'Aquin, aussi didactique et synthétique, aussi rigoureuse et stimulante pour la (re)découverte des géants de la sagesse divine.

Philippe VERDIN, dominicain.

Théologie

Pierre Gire, ***Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode,*** Cerf, « Patrimoines christianisme », 2006, 420 p.

Un grand livre nous est ici proposé par Pierre Gire, présentation limpide de la métaphysique eckhartienne, approche philosophique de l'expérience de Dieu. En centrant sa lecture de maître Eckhart sur le commentaire de l'Exode, il donne également accès à une part majeure de l'œuvre latine qui n'est pas encore traduite en français. On connaît bien maintenant, à travers plusieurs traductions françaises les sermons et les traités qui forment l'œuvre allemande. Mais les commentaires de l'Écriture et les quelques questions théologiques de l'œuvre latine n'ont fait l'objet que d'une traduction partielle, en panne depuis de longues années. Nous attendons donc avec impatience, en complément de cet ouvrage, la publication de la traduction intégrale du *Commentaire de l'Exode* par P. Gire qui est en préparation.

Trois grandes étapes structurent le parcours. Dans la première, l'attention est portée sur le mouvement du langage dans le commentaire scripturaire d'Eckhart. Trois ordres de langage y sont en effet en articulation permanente : celui de l'Écriture sainte, celui de la théologie et de l'anthropologie, et celui de la métaphysique et de la mystique, fortement marqué par ses sources néo-platoniciennes. La seconde étape, plus difficile, présente le cœur du mouvement métaphysique eckhartien : le dynamisme de l'absolu-principe, dans son articulation avec l'Etre, l'Un et l'Intellect. La troisième étape étudie l'expression mystique de la métaphysique eckhartienne dans les rapports de l'âme au Verbe et la percée qu'elle est amenée à opérer dans la Déité. Bien des choses seraient à souligner dans l'enseignement précis et très structuré qui est ainsi donné, et il serait tout à fait illusoire de tenter de le résumer ici. Soulignons juste trois notes qui caractérisent, discrètement, la position de ce livre au milieu de l'abondante production actuelle sur Eckhart. On pourrait les synthétiser, de manière un peu provocante, en disant que Pierre Gire lit Eckhart sans faire abstraction du fait que celui-ci était un théologien chrétien...

En mettant en valeur la place considérable accordée par Eckhart à l'Écriture, P. Gire souligne que le caractère implicite de nombreuses citations, et la lecture allégorique parfois déroutante pour le lecteur moderne ne doivent cependant pas occulter la pratique du Thuringien qui est, en bon maître en théologie, de consacrer l'essentiel de ses efforts à commenter l'Écriture. Bien souvent, fascinés par quelques rapprochements avec des enseignements issus de traditions extrême-orientales, nos contemporains en viennent à lire Eckhart comme s'il n'avait qu'un rapport épisodique, voire désinvolte à la Bible.

De même, à la fin de l'ouvrage, P. Gire met très bien en valeur la place centrale accordée au Verbe incarné dans la théologie et la mystique eckhartienne. Ici encore, le lecteur peut ignorer le rôle essentiel de l'Incarnation, clef de voûte du propos sur l'union de l'âme avec Dieu, car Eckhart ne développe pas autant que d'autres auteurs spirituels la contemplation de l'humanité du Christ ou de sa Passion. Mais il y fait cependant souvent allusion, et d'une manière particulièrement forte. C'est parce que le Verbe s'est fait chair que nous pouvons oser envisager entrer dans l'Un, nous jeter en Dieu, être Un avec Dieu.

Enfin, on trouvera à plusieurs reprises dans ce travail de haute qualité une réflexion sur le rapport d'Eckhart au langage,

mettant en valeur à la fois le talent littéraire du prédicateur qui sait stimuler l'intérêt de son auditoire au cœur des raisonnements les plus spéculatifs et la portée théologique de son rapport au langage. Convaincu que le langage humain est inapte à saisir Dieu, Eckhart ne s'interdit pas de parler, mais introduit dans son propre discours la critique du discours : d'habitude je dis ceci, aujourd'hui je dis autrement...

Bien souvent, les études philosophiques sur Eckhart ne sont accessibles qu'à des spécialistes et donnent la fâcheuse impression d'être encore plus difficiles à lire que le texte du maître rhénan. L'auteur fait ici preuve d'une sobriété et d'une clarté d'exposition qui permettent de le suivre, non pas sans efforts, certes, mais sans lassitude. Les choses sont dites avec précision, fondées sur de nombreuses citations du texte eckhartien, mais sans développements inutiles ni néologismes fastidieux. Ce livre n'est donc pas à recommander pour une première approche de maître Eckhart, mais il rendra un immense service à ceux qui ont déjà une certaine familiarité avec les sermons allemands et qui ne peuvent s'aventurer dans l'œuvre latine faute de traductions et surtout faute de guide.

Jean-Marie GUEULLETTE, dominicain.

Henri de LUBAC, ***Résistance chrétienne au nazisme***, Cerf, 2006, 773 p.

Avec ce trente-quatrième tome des « Œuvres du Cardinal Henri de Lubac », dont le titre associe les deux textes les plus importants qui y sont rassemblés, un article datant de 1942, « Les fondements religieux du nazisme et du communisme », et un ouvrage publié en 1988, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, c'est l'histoire d'« années terribles », comme le dit lui-même le jésuite, ainsi que son engagement de résistant qui nous sont donnés à connaître.

Nous devons l'édition de ces « écrits de guerre » à Renée Bédarida, dont la préface, les introductions et les notes apportent un grand nombre de références et de précisions, notamment sur les circonstances de rédaction. Publications autorisées, conférences presque privées ou articles anonymes, les textes présentés, certes, sont de nature très différente, mais ils s'inscrivent tous dans un véritable combat, une résistance spirituelle menée en particulier contre le national-socialisme. Occupant une place toute privilégiée dans l'œuvre du P. de Lubac, ces dix-huit articles manifestent une réelle volonté du théologien d'agir au cœur du monde intellectuel, au sein de l'Église et, plus largement, dans la société tout entière.

« L'idée de témoignage et l'idée de vocation, écrit-il, sont sœurs. Que chacun témoigne selon sa vocation. » C'est ainsi qu'il a l'audace, dès les premières années de l'Occupation, de mettre en garde ses contemporains contre la menace conjointe du marxisme et du nazisme. Pour la foi chrétienne, ce dernier est particulièrement redoutable, puisque la confrontation des deux idéologies aboutit à l'identification d'un néopaganisme nazi, dont l'existence ne dépend que de la disparition de toute autre religion, et qui suppose donc un antichristianisme.

C'est dans la même intention de témoigner, mais avec un recul de près de quarante ans, qu'est rédigé *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*. Ce récit de souvenirs est à bien des égards éclairant : l'activité clandestine des *Cahiers* et *Courriers du Témoignage chrétien*, les rapports entretenus avec l'Église officielle, la figure du Cardinal Gerlier y sont

mentionnés en détail et les propos de l'auteur confrontés à ceux d'autres témoins et aux recherches d'historiens.

Voilà un livre qui, en soulignant l'activité de résistance d'un grand théologien, mais aussi celle d'intellectuels et de gens d'Église, apporte des preuves auxquelles il ne serait pas inopportun de prêter attention, lorsque l'on évoque le rôle assuré par l'Église et ses membres dans le dernier conflit mondial.

Jérémy Delmulle

Joseph Moingt, ***Dieu qui vient à l'homme,*** tome 2, ***De l'apparition à la naissance de Dieu,*** volume 1, Cerf, 2005, 468 p.

On se souvient peut-être du premier volume et de sa densité philosophique. L'auteur avait voulu parcourir l'histoire de la philosophie moderne pour voir comment élaborer un langage audible sur Dieu et pour profiter finalement de la nécessité - où les théologiens se trouvaient conduits par la critique - de revenir à une théologie davantage christocentrée.

Il s'agissait donc de prolégomènes, et avec ce premier volume du second tome, nous entrons dans le vif du sujet, qui est le dévoilement du Dieu trinitaire dans la chair du monde, dans la patience de l'histoire, et le respect de la liberté humaine.

À part quelques remarques essentiellement axées sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, ce volume quitte le terrain ardu d'une histoire de la philosophie pour explorer celui d'une théologie, qui, pour être plus accessible, n'en demeure pas moins audacieux.

C'est en effet à une conception originale du rapport entre le temps et l'éternité que l'auteur nous invite, de façon à sortir des impasses d'une conception qui fait de l'histoire (et du temps traversé par le Christ) une parenthèse dans l'éternité. Tel qu'il se révèle en Jésus Christ, Dieu dit son être-pour-nous et le « distribue en lui-même tel qu'il se communique à nous » (p.103).

La distance prise avec une ontothéologie qui pose l'éternité de Dieu comme une perpétuité de l'identité à soi-même permet d'accueillir avec une plus grande cohérence la révélation faite en Jésus Christ d'un Dieu qui est sa donation. Ce qu'on appelle l'économie du salut ou déploiement de l'apparition de Dieu dans l'histoire n'est plus simple opération *ad extra*, mais est l'être même de Dieu. La réflexion se situe ainsi dans le prolongement du débat autour de l'identité réciproque posée par Rahner entre Trinité de l'économie et Trinité immanente (cf. p. 112-122).

Une fois intégrée cette rupture épistémologique, l'auteur peut nous emmener dans de profondes réflexions sur l'histoire du dogme et de la théologie. La liste est longue de toutes les questions ainsi éclairées d'une lumière nouvelle : prédestination, péché, conscience, création, mal, tradition, foi, kénose, personnalité de Jésus, rédemption,... vastes champs traversés avec élan et susceptibles de longs débats.

Mais le plus important est qu'il nous emporte dans une méditation du kérygme avec des accents parfois véritablement jubilatoires, où la plus haute spéculation devient source de contemplation et d'amour, louange d'action de grâces pour le mystère de l'amour divin entrevu.

Notre longue attente de ce volume n'aura donc pas été vaine, et nous espérons proche la parution du dernier volume, consacré à la manifestation de la révélation dans l'Église et qui ne manquera pas d'être lucidement critique et prospectif.

Jean-Etienne Long, dominicain.

Nicole Jeammet, Eric Gaziaux, André Wénin, José Reding, **Le mal. Qu'en faire ?**, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. Trajectoires, 2006, 133 p.

Voici un petit ouvrage dont la banalité du titre (mais comment faire autrement ?) ne doit pas décourager la lecture. Quatre solides contributions – série de conférences organisée à Louvain-la-Neuve – apportent des éclairages convergents sur l'insoluble énigme du mal, ici essentiellement du mal moral.

Une approche rigoureuse de la culpabilité est d'abord conduite par Nicole Jeammet d'un point de vue psychanalytique appuyé sur les récits de l'*Exode* relatifs au personnage de Moïse. Puis Eric Gaziaux, du point de vue de la morale fondamentale, s'attache à retenir le positif de la conception augustinienne, à la nourrir des réflexions de philosophes et théologiens contemporains et à en déployer la dimension théologale.

Comme il fallait bien en venir aux chapitres inauguraux de la *Genèse*, André Wénin développe une analyse fouillée et nuancée, synthèse de ses nombreux articles sur la question (référencés p. 65, note 1) : une fois dégagées les clés contenues dans les chapitres 2 et 3, l'auteur en éprouve la fécondité en explorant quelques figures majeures des générations suivantes. Rarement réalisée, cette extension de l'enquête semble pourtant aller de soi si on veut prendre une intelligence biblique qui ne soit pas trop incomplète de la présence et de la contagion du mal dans l'histoire de l'humanité, et en particulier du « péché originel ».

Car c'est bien de ce *theologoumenon* qu'il s'agit plus ou moins explicitement depuis le début de l'ouvrage et que José Reding prend à bras le corps. Après une mise au point sur ce que devrait être le bon rapport des catholiques avec le dogme, il réintègre cette doctrine tant décriée dans la perspective plus large de plusieurs types de *logos*, le chrétien dialoguant avec le juif et le grec. Particulièrement éclairante est la mise en regard des trois visions du mal : l'une, tragique (de tendance gnostique), s'opposerait à celle de l'éthique (de tendance pélagienne) sur la part de responsabilité dévolue au sujet humain, tandis que la vision symbolique maintient en ce dernier la relation entre les pôles d'extériorité et d'intériorité du mal.

Voilà qui nous change des remises en cause abrasives ou des interprétations socio-culturelles qui ne font souvent que noyer le poisson. En effet, les unes et les autres tendent à considérer la doctrine du péché originel comme source ou symptôme d'une mauvaise culpabilité à dénoncer (certes, elle doit l'être pour autant que le fait est historiquement et psychologiquement avéré, et la tâche est interminable). De son côté, la réplique augustinienne aux pélagiens montrait déjà bien comment le refus de cette dimension de l'histoire du salut ne fait qu'établir l'existence et la permanence de ce péché, en réitérant la faute d'Adam : prétendre obtenir par soi-même ce qui ne peut qu'être reçu comme un don (*De natura et gratia*, ch. 27-29).

Penser sur cette ligne de crête entre dénonciation des effets culpabilisants et reconnaissance de ce que nous sommes devant Dieu, et agir en conséquence, c'est sans doute la seule manière chrétienne de faire avec le mal, autrement dit lutter sans illusion et sans désespérer.

Michel Demaison, dominicain.

Actualité ecclésiale

Charles Delhez, Jacques Vermeleyn, ***Le Jésus des chrétiens***, coll. « Que penser de... ? », Namur, Éd. Fidélité, 2006, 128 p.

« Véritable *Harry Potter* pour adultes, le *Da Vinci Code* est le champion des *best-sellers* :... vingt millions d'exemplaires vendus... ». Succès équivoque : roman, mais à prétention de dire le vrai sur des points tenus cachés par l'Église officielle, ses « révélations » risquent bien de marquer nombre d'esprits, aussi crédules face à ces rumeurs que défiants vis-à-vis, non seulement des dogmes chrétiens, mais même de données purement historiques peu connues du grand public. Ainsi naissent de pseudo-certitudes dans l'opinion qui naïvement y voient vérité certaine.

Parmi nombres d'autres réfutations ou mises au point déjà parues, ce petit livre parviendra-t-il à rétablir de plus justes perspectives ? On voudrait l'espérer... Du moins se recommande-t-il par son sérieux, la mesure de ses jugements, la clarté de ses exposés.

Dans le premier chapitre, on trouve une réflexion sur l'étonnant succès du *Da Vinci Code*, les raisons de cet engouement et ce qu'il révèle des mentalités contemporaines en matière de « religieux ». Suit une série de rectifications touchant les erreurs historiques flagrantes du roman, données là pour des vérités longtemps dissimulées et enfin mises au net (ch. 2).

L'un des auteurs, J. Vermeylen, est exégète : les trois chapitres suivants lui sont sans doute largement redevables ; ils font en effet le point sur les quatre évangiles « canoniques » et sur les « apocryphes » récemment découverts ou retrouvés. De là on passe à une bonne présentation de la célèbre question du « Jésus de l'histoire » ; autrement dit, ce qu'on peut connaître avec assez de certitude historique de celui dont témoigne la foi des évangélistes. Vu la place donnée à Marie-Madeleine dans le *Da Vinci Code* : amante et épouse de Jésus, mère par lui d'un enfant qui serait l'ancêtre de nos Mérovingiens (!), un autre chapitre précise clairement ce qu'on sait d'elle par les Synoptiques et l'évangile de Jean, et ce qu'en ont fait « apocryphes » ou pieuses élaborations – notamment la fusion en elle de trois femmes parfaitement distinctes. Et bien entendu, elle n'a rien à voir avec le Féminin sacré, la Grande Déesse préhistorique. C'est l'occasion d'une mise au point quant à la misogynie de l'Église en général et de saint Paul en particulier.

Enfin, les deux derniers chapitres présentent sobrement la foi chrétienne en la Résurrection de Jésus et sa reconnaissance comme Fils de Dieu, en prenant bien garde de marquer que le Mystère ne peut être démontré par des « preuves », mais qu'il sollicite l'adhésion libre par des « signes ».

La présentation typographique du livre est nette, donc sa lecture aisée ; la mise en page comporte de judicieux encadrés touchant les points techniques ; enfin, un jeu original de très brefs encadrés au fil du texte, s'ajoutant aux sous-titres ordinaires, aide à mieux saisir le déroulement de la pensée.

Soulignons pour finir l'intérêt de prolonger la réflexion proposée ici, en début et en fin d'ouvrage, sur le phénomène actuel de vogue médiatique et les traces ainsi laissées dans les mentalités : phénomène assez neuf, dont le *Da Vinci Code* est une parfaite illustration.

Bruno Carra de Vaux, dominicain.

Œcuménisme

Marie-Joseph Le Guillou, ***L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe***, Parole et Silence, 2006. 187 p.

C'est en 1961, après un séjour prolongé en Grèce, que le frère M-J Le Guillou publia

ce remarquable petit ouvrage. Depuis lors, plusieurs autres synthèses sur l'orthodoxie sont parues, notamment celles de Jean Meyendorff et de Kallistos Ware. Celle-ci garde cependant toute sa valeur, soulignée par le théologien Boris Bobrinskoy dans la chaleureuse préface à cette réédition. D'abord comme témoignage œcuménique d'un catholique cherchant à comprendre une autre Eglise. Surtout par l'originalité de son approche : comme l'indique bien son titre, l'auteur n'entend proposer ni une présentation systématique de l'histoire, des institutions et de la doctrine, ni un panorama exhaustif de toute l'orthodoxie, mais plutôt faire pressentir ce qui fait la spécificité de l'orthodoxie byzantine.

L'ouvrage, rappelons-le, se distribue en deux parties : dans la première, l'auteur présente les fondements de l'idéal spirituel de l'orthodoxie autour d'une théologie patristique du Mystère, thème qu'il approfondira par la suite. Dans la seconde partie, présentant plutôt l'orthodoxie concrète, il évoque le fossé qui se creusa progressivement entre l'Orient et l'Occident, les renouveaux de l'orthodoxie et les perspectives de rapprochement avec l'Eglise catholique à la veille du Concile Vatican II.

Sans doute le monde et les Eglises ont-ils beaucoup évolué depuis quarante ans et l'on pourrait souhaiter des mises à jour de certaines sections ou de la bibliographie. Des nuances aussi dans certaines appréciations.

Malgré ces limites, on ne peut qu'être admiratif devant l'analyse de l'auteur qui excelle à faire sentir le climat propre à l'orthodoxie en donnant à son lecteur l'envie d'aller plus avant dans sa découverte. Un ouvrage à lire ou à relire au moment où vient de reprendre le travail de la Commission internationale de dialogue entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes.

Michel MALLÈVRE, dominicain.

Histoire de l'Eglise

Étienne FOUILLOUX, ***Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II**, 1914-1962*, Desclée de Brouwer (« Anthropologiques »), 2006, 325 p.

Il n'est plus besoin de présenter le professeur Fouilloux, qui s'est imposé depuis longtemps déjà comme un des spécialistes de l'Église française du XXe siècle. *Une Église en quête de liberté* entraîne pourtant cet historien dans des directions nouvelles : une histoire intellectuelle et théologique, mais nourrie toujours de la connaissance des hommes, de l'évolution qui a mené de la « fermeture » de la crise moderniste à l'« ouverture » du second concile du Vatican. Projet courageux.

E. Fouilloux choisit de suivre principalement les développements du néo-thomisme promu par Rome en réaction au modernisme condamné en 1907, et la naissance et la structuration d'une opposition, puis d'un conflit entre les autorités romaines ou françaises et une brillante génération de théologiens. L'appel aux sources - bibliques, patristiques - a constitué en France le principal moyen d'un contournement du néo-thomisme officiel, mais les condamnations et les censures ont constamment perturbé la recherche, jusqu'à la première session du concile, en 1962, où s'amorça un bouleversement qui ne pouvait guère être prévu en 1958 encore.

La sympathie d'E. Fouilloux ne va pas aux autorités : cela est clair dès les premières pages. La dialectique de l'ouverture et de la fermeture contient implicitement une

appréciation positive et négative. Le vocabulaire employé vient quelquefois durcir cette appréciation. Mais le sérieux, le souci de nuance et de justesse avec lesquels les textes sont abordés donnent à l'ouvrage, au-delà de ces grondements d'humeur, un vif intérêt, et au lecteur un tableau plus mobile, plus complexe, que celui qui se présente d'ordinaire lorsqu'on évoque Chenu, Congar et de Lubac. Évitant les pièges du déterminisme et du moralisme, l'historien E. Fouilloux retrouve chez ceux qu'il étudie la raison d'être même de l'étude et de l'histoire : le libre service de la vérité.

Yves Combeau, dominicain.

Spiritualité

Bernard Rey, ***C'est toi mon Dieu. Le Dieu de Jésus***, Coll. « Épiphanie », Cerf, 2006, 189 p.

Un petit livre simple et chaleureux. Chaleureux : le ton est donné dès l'introduction, en forme de confession de foi enthousiaste en Jésus et au Dieu qu'il révèle. Un Dieu surprenant et par là souvent ignoré ou défiguré.

Simple, ce livre l'est par sa composition qui reprend, en six chapitres, le parcours des évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) en en dégageant les grandes étapes : la venue au monde du Fils de Dieu né de Marie, le baptême reçu dans le cercle de Jean le Baptiste, la proclamation à travers la Galilée du règne de Dieu et l'autorité singulière du héraut qui s'y révèle – « Qui est-il, celui-là, pour parler et agir de la sorte ? » -, la Passion et la Croix, et enfin Pâque et la Pentecôte. Le dernier chapitre et la conclusion tirent les conséquences pour nous de l'aventure de Jésus : le visage de Dieu ainsi manifesté et la vie à laquelle invite cette révélation, vie dans la confiance au Père, mais non moins dans la responsabilité qui incombe à notre liberté libérée et dynamisée par l'Esprit Saint.

La simplicité de l'ouvrage se marque aussi dans la clarté du style : l'auteur est un vieux routier, praticien de la théologie, entraîné à la fréquentation des Écritures comme à leur présentation à des auditoires variés au cours de multiples sessions, rencontres, sans parler des nombreux autres ouvrages à lui dus. Cela se sent à la façon dont chaque étape de l'Évangile est abordée : ni répétition ni abrégé trop littéral des épisodes ou paroles du texte, mais l'essentiel est dit de ce qui se passe là, présenté en un langage limpide et aisé à comprendre – ce qui est un petit tour de force : voyez par exemple les pages consacrées à l'événement de Bethléem (pp. 22-25) ou au Royaume – Règne de Dieu (pp. 51-56) ; ainsi encore le très beau chapitre « Dieu donné sur la Croix » (ch. 5, pp.93 sv.).

Je ferai pourtant une réserve sur la critique menée là, tout à fait dans l'air du temps, de la Toute-Puissance confessée de Dieu par le Credo (pp. 98 sv.) ; la proclamation de la foi vise « *...le Père Tout-Puissant*, Créateur du ciel et de la terre... » : le Père, Créateur, auteur et donateur de la vie, ce qui donne un tout autre sens au mot « puissance ». Effacer celui-ci reviendrait à entériner le faux sens que l'on finit par reconnaître au terme, tant les puissants de ce monde l'ont perverti par l'exercice mortifère qu'ils en ont fait ; et c'est bien ce que dénonce la scène de l'affrontement entre Jésus et les fils de Zébédée (Mc 10,41-45 , cité p. 99). Mais c'est là somme toute un point second, si pas secondaire.

La trame profonde de cette présentation de l'Évangile s'exprime en quelques mots : Paternité de Dieu face au Fils unique et, par le don de l'Esprit, face à nous tous. La

fréquence de ce thème est impressionnante : un Dieu qui nous rencontre, qui s'offre à nous ; et cela dans le quotidien le plus banal ; Dieu proche, donc simple de la simplicité de son Envoyé parcourant les chemins de la Galilée, au devant du peuple qu'on y croise, mais sans exclure éventuellement quelque nanti du genre de Zachée.

Le livre s'achève comme il a commencé, par une profession de foi, une prière d'action de grâce : « Merci de Toi, mon Dieu ! » - belle trouvaille, d'expression toute simple. Aussi bien *C'est Toi mon Dieu* peut-il servir tout autant d'initiation, de catéchèse pour qui cherche Dieu, que de livre de chevet pour la méditation toujours à reprendre de ces « essentiels » de la foi chrétienne.

Bruno Carra de Vaux, dominicain.

Jacques Ellul, ***La foi au prix du doute,*** La Table Ronde, Réédition 2006, 328 p.

Il ne faut pas faire d'erreur sur ce titre provocateur. Il s'agit, pour l'auteur, d'instaurer un doute initial non sur Dieu, révélé à travers la parole biblique, seule vérité crédible aux yeux de l'auteur, mais sur l'homme lui-même, facilement abusé par sa culture religieuse, son éducation, sa vision politique ou économique du monde, les idéologies qui ont cours. Elles masquent une Vérité ultime sur laquelle nous n'avons que des lueurs, domaine de la foi dernière. Il nous faut vivre la foi dans l'urgence de notre présent immédiat, sur lequel nous avons prise, contrairement à ce que pourraient laisser penser certaines lectures du péché originel.

Nous restons, en effet, depuis la Genèse « image et ressemblance » de Dieu, toujours libres de nos choix que rien ne peut empêcher, sinon nous-mêmes. La foi n'a d'autre justification que l'amour premier de Dieu pour l'homme, appelé à le lui rendre « selon les lois de son espèce ». Mais l'amour de la créature pour son Créateur ne peut se réduire à l'*ego* où à l'intérêt personnel. Il est du strict ressort de la gratuité réciproque. La créature, image de Dieu, aime alors « pour rien », loin de toute sagesse, de toute prétention intellectuelle et à l'écart de nos modernes techno-sciences.

La pensée de Jacques Ellul vient bousculer les idées reçues sur la foi, la croyance (qu'il distingue soigneusement l'une de l'autre), la religion, la révélation, la liberté, le christianisme, l'Eglise, ses structures, le pouvoir, le passé et le présent.

Ellul ne refuse pas la qualification d'« intellectuel » et la pensée anarchiste est proche de la sienne, même s'il s'en distingue. Sa foi est grande, mais paraît bien sévère pour les justes non-croyants (p.292). Et ne commet-il pas une erreur regrettable en dénigrant délibérément l'islam monothéiste (p. 71 & 192) ?

Si l'on parle toujours de lui aujourd'hui, c'est que son œuvre lui survit. Le qualificatif de « prophète » ou d'« idéaliste » qu'on lui accole, est plutôt une tentative pour se débarrasser d'un empêcheur de penser et de vivre en rond, selon nos croyances bien définies. Ce chercheur de lumière débroussaille le langage, pour le ramener à sa vocation : parler en vérité et non comme le « diabolos » biblique, le serpent illusionniste de la Genèse qui n'a de cesse de le pervertir en le gauchissant pour tromper. Il stigmatise toutes les institutions qui réduisent la vérité humaine, évolutive, dynamique, désordonnée et créative, en un système figé de préceptes. Les religions, rassérénantes, ont à voir avec la croyance et non avec la foi, qui se définit par la prise de risque. Il s'agit d'un devoir premier de responsabilité, liée à la liberté donnée par Dieu. Elle fait de

chaque homme véritable, une individualité originale.

Le parti pris de Jacques Ellul, ou sa direction de certitude, c'est Dieu, tel qu'il se révèle dans la Bible ; celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, celui de Jésus. Les religions, le christianisme en particulier, ont échoué, car elles n'ont eu de cesse de transformer la foi en « croyance » pour sauvegarder leurs prérogatives. Si la première rassemble et dicte notre conduite, la foi isole au contraire, car elle se veut écoute, déstabilise et pose des questions, sans jamais donner de solution définitive. Elle s'oppose ainsi aux sécurités dogmatiques rassurantes. Mais, tout ceci, l'auteur le résumerait volontiers d'un mot, celui de l'« amour » de Dieu auquel seul, l'amour actif de l'homme, est en demeure de répondre, gratuitement.

C'est dire la conversion, dans l'urgence, que nous devons opérer dans notre vie, pour que le monde soit autre que celui de nos peurs informelles, individuelles et mondialisées. La démarche de la foi est existentielle, s'inscrit dans le doute sans cesse dépassé, dans notre aujourd'hui ; non pas dans la pensée fusionnelle, mais dans la diversité et l'individualité, qui se lie à d'autres individualités pour composer l'Eglise. Il s'agit d'innover par l'action, pour aller vers l'immuable car « *l'avenir est notre affaire* », pas celui de la politique, lieu du « démoniaque » par essence selon l'auteur (cf. p. 270 ss. « *La politique... c'est le Diable* » p. 277).

Le texte de Jacques Ellul est un « *cri* » de sentinelle qui veille. Comme Jonas auprès des Ninivites, il s'adresse aux lecteurs pour qu'ils entament leur dernier « Exode » en s'attaquant au réel présent.

Olivier Longueira

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie BRAILLY – 69564 ST GENIS LAVAL/ Dépôt légal : 2271 – 4e trimestre 2006 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935